

आसमीमांसा प्रवचन

[१, २ भाग]

प्रवक्ता .

अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ कुल्लक
श्री मनाहर जी वणा 'सहजानन्द' जी महाराज

प्रबन्ध सम्पादक

वैजनाथ जैन, ट्रस्टी सदस्य सहजानन्द शास्त्रमाला
यादगार बडतला, सहारनपुर

प्रकाशक

मंत्री, सहजानन्द शास्त्रमाला
१८५ ए, रणजीतपुरी, मदन मेरठ

मुद्रक .

पं० काशीराम शर्मा 'प्रफुल्लि' र
साहित्य प्रेस सहारनपुर

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके सरक्षक महानुभाव —

- (१) श्रीमान् ला० महावीरप्रसाद जी जैन, वैकुण्ठ, सदर मेरठ सरक्षक, अध्यापक एवं प्रधान ट्यूटो
- (२) श्रीमती सी० फूलमाला देवी, धर्मपत्नी श्री ला० महार्वारप्रसाद जी जैन वैकुण्ठ, सदर मेरठ सरक्षक

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके प्रवर्तक महानुभाव —

१	श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन सर्राफ	सहारनपुर
२	„ सेठ मवरीलाल जी जैन पाण्ड्या	मुम्बईतिर्था
३	„ कृष्णचन्द जी रईस	देहरादून
४	„ सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	मुम्बईतिर्था
५	„ श्रीमती सोवती देवी जैन	गिरीडीह
६	„ मिश्रसैन नाहरसिंह जी जैन	मुजफ्फरनगर
७	„ प्रेमचन्द प्रोमप्रकाश जी जैन प्रेमपुरी	मेरठ
८	„ सलेकचन्द लालचन्द जी जैन	मुजफ्फरनगर
९	„ दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	„ बालूमल प्रेमचन्द जी जैन	मसूरी
११	„ बाबूराम भूराजीलाल जी जैन	जवाहरपुर
१२	„ केवलराम चणसैन जी जैन	जगाधरी
१३	„ गेंदामल दण्डू शाह जी जैन	मनावद
१४	„ मुकुन्दलाल गुप्तनाराय जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
१५	„ श्रीमती धर्मपत्नी बा० कलाचन्द जी जैन	देहरादून
१६	„ जयकुमार धीरसैन जी जैन सर्राफ	सदर मेरठ
१७	„ मन्त्री दिगम्बर जैन समाज	खण्डवा
१८	„ बाबूराम प्रकलङ्कप्रसाद जी जैन	तिम्सा
१९	„ विशानचन्द जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	„ हरीचन्द ज्योतिप्रसाद जी जैन प्रोचरसियर	इटावा
२१	„ सी० प्रेम देवीशाह सु० बा० फतहलाल जी जैन सधी	जयपुर
२२	„ भन्नाणी दिगम्बर जैन महिला समाज	खण्डवा
२३	„ सागरमल जी जैन पाण्ड्या	गिरीडीह
२४	„ गिरनारीलाल चिरञ्जीीलाल जी जैन	गिरीडीह
२५	„ राधेलाल कालूराम जी जैन भोदी	गिरीडीह
२६	„ फूलचन्द वैजनाथ जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
२७	„ सुखबीरसिंह हेमचन्द जी जैन सर्राफ	बहीत
२८	„ गोकुलचन्द हृषिकचन्द जी जैन गोधा	लालगोला
२९	„ दीपचन्द जी जैन सुपरिन्टेण्डेण्ट इन्जीनियर	फानपुर
३०	„ श्री दि० जैन समाज नई की मण्डी	प्रागरा

१	श्रीमान् लाला सचालिका दि० जैन महिला मण्डल नमस्की मण्डी	आगरा
२	” नेमिचन्द जी जैन रुडकी प्रेस	रुडकी
१३	” भन्वनलाल शिवप्रसाद जी जैन चिलकाना वाले	सहारनपुर
१४	” रोशनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
१५	” मोल्हडमय श्रीपाल जी जैन, जैन वेस्ट	सहारनपुर
१६	” शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
१७	” बनवारीलाल निरञ्जमलाल जी जैन	शिमला
१८	” ❀ जीतमन इन्द्रकुमार जी जैन छात्रावा	भूमरीतिलैया
१९	” ❀ इन्द्रजीत जी जैन वकील स्वरूप गार	कानपुर
२०	” ❀ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडगात्या	जयपुर
४१	” ❀ दयाराम जी जैन गार ए डी ओ	सदर मेरठ
४२	” ❀ मुन्नालाल यादवराम जी, जैन	सदर मेरठ
४३	” + जिनेश्वर प्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सहारनपुर
४४	” + जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला

नोट—जिन नामोंके पहिले❀ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये आये हैं, शेष आन है। तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रूपया अभी तक कुछ नहीं आया सभी बाकी है।

आमुख

तत्त्वार्थसूत्र (मोक्षशास्त्र) की गन्धर्वस्तिसमहाभाष्य नामक टीका करनेके प्रारम्भ में मोक्षमार्गके नेता ब्राह्मणोंको वदन करनेके प्रसङ्गकी व्याख्यामें सवप्रथम श्री तार्किकशिरोमणि समन्तभद्राचार्यने ये ब्राह्मण सबज ही क्यों वदन करनेके योग्य हैं इसपर भीमांसा (सयुक्तिक विचारणा) की। किसीके पास देव आते हैं, कोई आकाशमें चलते हैं, किसीपर चमर दुचते हैं, इन कारणोंसे वे ब्राह्मण नहीं हैं पूज्य नहीं हैं। ये बातें तो मायावी पुरुषोंमें भी समभव हो सकते हैं। ससारी देवोंमें समभव होनेसे दिव्य शरीर भी पूज्यत्वका हेतु नहीं है। तीर्थप्रवृत्ति भी अनेकोने की है उनमें परस्पर विरोध भी है अतः तीर्थप्रवतन सबकी ब्राह्मणताका हेतु नहीं बन सकता, कि तु जिनके परस्पर विरुद्ध वचन नहीं हो, युक्तिशास्त्रसे अविरुद्ध वचन हो, प्रमाणसे प्रसिद्ध व अवाधित वचन हो वही निर्दोष हो सकता है। इस वर्चापर वस्तुस्वरूपके अभिमनोपर पाण्डित्यपूर्ण सयुक्तिक विचार किया गया है। जैसे किन्हीं दार्शनिकोंका पिद्धान्त है कि तत्त्व एकान्ततः भावस्वरूप है किसी भी प्रकार अभावस्वरूप नहीं है। इस सम्बन्धमें सक्षिप्तरूपमें यह जानकारी दी है कि यदि कोई पदार्थ सर्वथा भावरूप है तो कोई भी पदार्थ सर्व पदार्थोंके सङ्घावरूप हो जायगा तब द्रव्य क्षेत्र कालभावकी कुछ भी व्यवस्था नहीं हो सकती। भावैकान्तको अनेक विधियोंसे अनेक दोषदूषित दर्शाया है। किन्हीं दार्शनिकोंका अभिमत है। किन्हीं दार्शनिकोंका मन्तव्य है कि तत्त्व अभावस्वरूप ही है इस विषयमें बनाया गया है कि पदार्थ यदि अभावैकान्तमय है तो ज्ञान, वाक्य, प्रमाण

आदि कुछ भी न रहा फिर मित्र ही क्या बिया जा सकेगा । जो पदार्थ न केवल भाव-स्वरूप ही है और न केवल अभावस्वरूप ही है कि तु प्रत्येक पदार्थ स्व द्रव्य क्षेत्रकाल भावः भावस्वरूप है और पर द्रव्य क्षेत्रकाल भावस अभावस्वरूप है । तथा दोनों स्व-रूपों को एक साथ कहा जाना अवश्य हीनेसे अवश्यव्यक्त है । जो तीन स्वतन्त्र घर्म सिद्ध होनेपर इनके द्विसंयोगी तीन भङ्ग और त्रिसंयोगी एक भङ्ग और सिद्ध होता है । जो सप्त भङ्गोंमें भावस्वरूप व अभावस्वरूपका वणन करके सम्भक् प्रकाश दिया है ।

पूर्वोक्त स्याद्वाद विधिसे निम्नाङ्कित इन सब विषयोंके सम्बन्धमें भी यथार्थ प्रकाश दिया गया है (१) पदार्थ एक है या अनेक है, (२) वस्तु अद्वैतरूप है या द्वैतरूप अर्थात् एक न सही ज्ञेय मवया पृथक् पृथक् हैं, (३) वस्तु नित्य है या अनित्य, (४) वस्तु वस्तुव्य है या अवस्तुव्य, (५) कायकारणमें, गुण गुणोंमें सामान्य सामान्य-दानमें भिन्नता है, या अभिन्नता है, (६) घर्म घर्मोंकी सिद्धि अपेक्षिक है या अनापेक्षिक है, (७) क्या हेतुसे ही सब कुछ सिद्ध होता है या प्रागमसे ही - व कुछ सिद्ध होता है, (८) क्या प्रतिभाममात्र अन्तरङ्ग ग्रंथ ही है या बहिरङ्ग प्रमेय पदार्थ ही हैं (९) क्या मायसे ही अर्थसिद्धि है या पुरुषात्से ही अर्थसिद्धि है, (१०) क्या अन्य प्राणियोंमें दुःखके उत्पादसे पाप वैधता है, (११) क्या अन्य प्राणियोंमें सुखका उत्पाद होनेसे पुण्य वैधता है, (१२) क्या स्वयंके क्लेशसे क्या पुण्य वैधता है (१३) क्या स्वयंके सुखसे पाप वैधता है, (१४) क्या अज्ञानसे जाने ज्ञानकी कमीसे दुःख ही होता है, (१५) क्या अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है । उक्त सभी विषयोंकी समुक्तिक भीमासा करके स्याद्वाद विधिसे सभी विषयोंका यथार्थ परिचय कराया गया है, जिसका अति प्रक्षेपमें वर्णन किया जाय तो वह भी बहुत अधिक विवरण हो जाता है । इस सबको आठकण स्वयं इन प्रवचनोंका अध्ययन करके परिज्ञात करें । अन्तमें वस्तुस्वरूपको सिद्ध करने वाले तत्त्वज्ञानकी प्रमाणरूपता व एकाद्वय नयसंस्कृतता व तत्त्वज्ञानका फल, स्याद्वादका विवरण, केवल प्रत्यक्ष परोक्षके अन्तमें स्याद्वादकी केवल ज्ञानवत् सर्वव्यपकप्रकाशकताका वणन करके वीतराग सबज हितोपदेष्टाको ही आप हीना सिद्ध किया है तथा आत्मवत्पराणार्थी पुरुषोंको सम्भक् उपदेश और मिथ्योपदेशको विशेष ज्ञानकारी हो एतदर्थ इस आत्ममीमासाको रचनेका आशय तात्त्विक घूडामणि श्री मन्तभद्राचार्यने बताया है ।

इस महान ग्रन्थके गूढतम महत्वको सरलतासे सर्वसाधारणोपयोगी प्रवचन रा प्रकट करना अध्यात्मयोगी, न्यायतीर्थ, पूज्य श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी जी महाराजके प्रकाण्ड पाण्डित्यका सुमधुर फल है जिसे जैन भीमासकोकी उच्चतम गोटिमें विराजमान करनेका महाराज श्री ने प्रयास किया है । आशा है जैन समाज को नही, विश्व समाज इस प्रयाससे लाभान्वित होगा ।

तत्त्वज्ञान-प्रभावित

व्याकरणरत्न, कौशीराम शर्मा 'प्रफुल्लित'

सहारनपुर

प्राप्तमीमांसाप्रवचन १, २ भाग

[प्रथम भाग]

●
प्रवक्ता

(अध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ क्षु० मनोहर जी वर्णी)

●
अज्ञानतिमिरान्धाना ज्ञानाब्जनश्लाकया,

चक्षुरुमोलित येन तस्मै श्रीगुरुवे नमः ।

देवागमनभोयानचामरादिविभूतयः

मायाविष्वयि दृश्यन्ते नातस्त्वमपि नो महान् ॥

निश्चयेयसशास्त्रके अवतरणमे प्राप्तमीमांसाकी भूमिका— इस ग्रन्थ का नाम आप्तमीमांसा है। श्री समन्तभद्राचार्यने मोक्षशास्त्रकी बहुत बड़ी व्याख्या की है जिसका नाम गद्यहस्ति महामात्स्य सुननेमे आता है। और, हम श्लोककी भूमिकामे जो विद्यानन्दस्वामीने बताया है कि ये सब स्तवन निश्चयेयस शास्त्रकी आदि मे मंगलाचरणरूपसे किया गया है। तो निश्चयेयसके भाषने है मोक्ष और निश्चयेयस शास्त्रका अर्थ हुआ मोक्षशास्त्र। तत्त्वार्थसूत्रका मुख्य नाम मोक्षशास्त्र है क्योंकि उसमे मोक्षके उपायोका वर्णन है अतएव उसे मोक्षशास्त्र कहते हैं। उस मोक्षशास्त्रकी बहुत बड़ी टीका करनेसे पहिले समन्तभद्राचार्यने मंगलाचरण करना चाहा है। उससे पहिले धू कि वह श्रद्धा प्रधान और गुणश्रु महापुरुष थे तो मंगलाचरणके वर्णन करते करते यह आवश्यक समझा कि सम्यग्दर्शन जिस तत्त्व चिन्तनसे होता है उसका उपदेश देने वाले जो प्रभु हैं, जब तक प्रभुकी प्रभुता और निर्दोषता न जान ली जायगी तब तक प्रभुके वचनमे अभ्युपगम्यता व उपादेयता नहीं आ सकती है। इस कारण मंगलाचरण करनेके सगमे आप्तकी मीमांसा की गई है। जितने भी जो कुछ शास्त्र हैं वे आप्तसे प्रकट होते हैं। आप्त कहते हैं ऊँचे पहुँचे हुए पुरुषको। जो सर्वोत्कृष्ट पदपर पहुँचा है और धर्म सम्बन्धमे सर्वोत्कृष्ट विकसित हुआ है उसे आप्त कहते हैं। ऐसे आप्तपनेके सम्बन्धमे सभी दार्शनिक अपने अपने इष्ट देवताओंको आप्त कहा करते हैं। अब यह जानना आवश्यक है किसी उपदेशको सुननेसे पहिले कि यह उपदेश

किस परम्परासे आया है। और, इस उपदेशके जो मूल स्रोत हैं वे निर्दोष हैं अथवा नहीं? यदि उपदेशोका मूल प्रसंग सदोष है तो वही उपदेश हितकारी नहीं हो सकता इस कारण यह अत्यन्त आवश्यक है कि हम पहिचान जायें कि हमें जो उपदेश प्राप्त हो रहा है उस उपदेशके मूल आधार जो प्रभु वे निर्दोष हैं और गुण विकासमें परिपूर्ण हैं। इस ही बातको सिद्ध करनेके लिये यह आप्तकी मीमासा चल रही है। प्रभुके गुणातिशयकी परीक्षण, परि समन्तात् ईक्षण निरखन कर रहे हैं पूज्य श्री समन्त भद्र। इससे ही यह सिद्ध होता है कि समन्तभद्राचार्यके श्रद्धाकी विशेषता थी और गुणज्ञताकी उनकी प्रकृति थी। क्योंकि यदि श्रद्धा और गुणज्ञता ये दो प्रयोजन उनके न होते तो इस प्रकारके शस्त्रकी रचना न बन सकती थी महाशास्त्र, मोक्षशास्त्रके अवतारमे प्रथम प्रथम जो स्तुति को गई है उस सम्बन्धमे यह समस्त ग्रन्थ देवागम स्तोत्र इस बातका निराय करता है कि स्तुति करनेके योग्य कौन है जिससे कि सम्यक् उपदेशकी धारा बही हो। नमस्कारके योग्य और आदश वही पुरुष माना जाता है जिसके पदचिह्नोपर चलकर भक्त अपना कल्याणलाभ कर सकें, अन्यथा नमस्कारका कोई अर्थ ही नहीं। तो समन्तभद्राचार्य जो आप्तकी यहाँ आलोचना कर रहे, निरीक्षण कर रहे यह सब उनकी श्रद्धाकी प्रवृत्त और गुणज्ञताकी प्रवृत्तिको प्रमाणित करता है।

आप्तगुणज्ञ समन्तभद्रका, सप्रयोजन आप्तमहत्त्वके निरीक्षणका प्रयास—इसका प्रचलित नाम देवागमस्तोत्र भा है। इसका कारण यह है कि इस रचनामे सर्वप्रथम देवागम शब्द आया है। जैसे कि आदिनाथ स्तोत्रका प्रचलित नाम भक्तामर स्तोत्र है क्योंकि आदिनाथ स्तोत्रमे सर्वप्रथम भक्तामर शब्द आया है, पर विषय इसमे-क्या है? उस दृष्टि इसका नाम आप्तमीमासा युक्तियुक्त विज्ञात होता है। आत्महित चाहने वाल मोक्षमागके अभिलाषी पुरुषोको यह अतीव आवश्यक है कि वे सम्यक् और मिथ्या उपदेशकी पहिचान कर सकें। जो पुरुष सच्चे और झूठे उपदेश की पहिचान नहीं कर सकते वे कल्याणमागमे चन ही नहीं सकते। तो सम्यक् उपदेश और मिथ्या उपदेशकी जानकारी बने, इसके लिए आप्तमीमासाको रचने वाले आचार्य श्रद्धा और गुणज्ञतासे गद्गद होकर अपने हृदयमे उनके प्रति बड़ी पूज्यताका भाव रखते हैं और हम उल्लासमे यहाँ सर्वप्रथम यह कह बैठते हैं कि हे प्रभो! तुम इस कारण बड़े नहीं हो कि आपके पास देव आते हैं, आपके आकाशमें गमन होता है। आपपर चामर आदिक विभूनियाँ ढरता हैं। प्रभुके गुणोसे अन्त परिचित समन्तभद्र दब सब जान रहे हैं वह मम कि प्रभु गुणोके कारण ही महान हैं। लेकिन प्राय लोग बाहरी बातोंको देखकर महान समझते हैं तो उसी गुणज्ञताके कारण यह कह रहे हैं कि इन बाहरी बातोंसे तुम हमारे लिए महान नहीं हो क्योंकि ये बाहरी बातें तो मायावी पुरुषोमे भी देखी जा सकती हैं।

आप्तपृष्ठवत् समन्तभद्रका आप्तमहत्त्वके सम्बन्धमे आख्यान—इस रचनाके उद्भवका दूसरा वातावरण यह देखिये कि यह श्रममीमांसा ग्रन्थ एक महान् दार्शनिक ग्रन्थ बन गया है और दार्शनिक क्षेत्रमे सब जावोपर करुणाका भाव रखकर कि सभी जीव सत्यतत्त्वके ज्ञानी बनें, उस ढंगसे जब वर्णन करने बैठते हैं तो एक साधारण रूपसे ऐसी घटना भी बना लेते हैं कि मानो बहुतसे दार्शनिक लोग जिनमे समन्तभद्र भी थे, समस्त आशुकी परीक्षा करनेके लिए चले और कल्पनामे लाइये कि आशु कहने लगें - हम महान् हम महान् । तो वहुनोकी तो भेष भूपासे ही प्रभुत्वका निराकरण हो जाता है । कही वीतराग सर्वज्ञदेवकी ओरसे किसीने किसीसे कहा अथवा मानो मुद्रासे एक ऐसी बात उठी कि समन्तभद्र, तुम यहा धहा खोजते फिर रहे हो ? देखो, आधो शास्त्रके मूल ऽणोता यह हम हैं य । ही अपने भाव भरकर कुतज्ञ बनो । तो उस समय समस्त दार्शनिकोके साथ खड़े हुये समन्तभद्र यह बोलते हैं कि हे प्रभो ! तुम महान् हो हम यह कैसे समझें ? तो कहा गया कि देखो ना, हमारे पास इतने देवता आते हैं । आकाशमे मेरा गमन होना है । छत्रचामर वही विभूतियाँ हमारे निकट हैं । तो इसोमे अदाज करलो कि यहाँ महता है अथवा नहीं ? तो मानो उत्तर मे कहा जा रहा है कि प्रभु देवागम, नमोयान, चामरादिक विभूति इनसे मेरे लिये तुम महान् नहीं हो । ये सारी विभूतियाँ जैसे भगवानमे पायी जाती हैं इसी प्रकार मायावी अनेक पुरुषोमे विभूतियाँ देखी जा सकती हैं । कोई देव ऋषि सिद्धि करले जैसे कि मस्करी आदिकमें सुना गया है कि वहाँ तीर्थङ्कर जैसा वैभव, अथवा समव-धारण किसी समय दिखाया । तो ये सब बातें मायाविद्योमें भी देखी जा सकती हैं इस कारण विभूतियो वाले होनेके कारण भगवान् हम जैसे परीक्षाप्रधान पुरुषोके लिए महान् नहीं हो सकते । जो आज्ञाप्रधान पुरुष होते हैं वे भले ही परमेष्ठी परमात्माका चिन्ह इन सब बातोसे समझलें कि बड़े देव आते हैं, आकाशमे चलते हैं, छत्र चमर दुलते हैं, इसको भले ही आज्ञाप्रधान लोग परमात्माका चिन्ह मानलें । किन्तु हम जैसे परीक्षाप्रधान लोग उनको परमात्माका चिन्ह नहीं मान सकते हैं क्योंकि ये ये सब बातें मायावी पुरुषोमे भी हो सकती है ।

देवागमादि हेतुकी प्रभुमहत्ता सिद्ध करनेमे विपक्षवृत्तिता—अब इस समय दार्शनिक पद्धति होनेके कारण कोई ऐसा अनुमान बनाता है कि माक्षमागके प्रणेता ये भगवान् स्तुतिके योग्य और महान् हैं, क्योंकि अन्यथा अर्थात् इतने महान् न होते तो देवोका आना, आकाशमे जाना, चमर आदिक विभूतियोसे सम्पन्न होना यह बात नहीं बन सकती थी । समाधानमे कहते हैं कि इस अनुमानमे जो हेतु दिया गया है वह हेतु अगम आश्रित है अर्थात् इसमे युक्ति कुछ नहीं है । अगममे भी लिखा है कि भगवानके पास देव आते हैं, उनका आकाशमें गमन होता है, वे सब वर्णन अगम में पाये जाते हैं तो उसका ही आश्रय लेकर यह हेतु दिया है । दार्शनिक पद्धतिमें 'अगममें लिखा है' इस बातका महत्त्व नहीं दिया जाता, क्योंकि जहाँ सभी प्रकारके

दाशनिक बँटे हो उस सभामे किसी भी आगमको प्रमाणिक तो नहीं माना जा सकता, प्रत्येक दाशनिक अपने-अपने आगमको प्रमाण मानता है। तो आगमके आश्रय हेतु होनेमे हेतुकी प्रतिष्ठा नहीं होती क्योंकि जा आगमके आश्रित हेतु है उसे प्रतिवादी प्रमाणरूपमे नहीं मान सकता। जैन लो अपने आगमका कोई प्रमाण उपस्थित करें जिसमे अनुमान अवयव न हो तो उसको कोई रूप न मानेगा और आगमका प्रमाण न उपस्थित करे, किन्तु कोई दलील देकर साध्य सिद्ध करे, तो वह बात दशनिकक्षेत्र मे मानी जा सकती है। तो यह हेतु कि चूँकि देव आते हैं, आकाशमे चलते हैं, इन कारण ये भगवान महान हैं, यह हेतु प्रतिष्ठा नहीं पाता। साथ ही साथ यह हेतु अनेकान्तिक दोषमे दूषित है और यह अनेकान्तिक दोष जिस आगमका आश्रय लेकर हेतु दिया है उस आगममे ही प्रसिद्ध है। जो हेतु पक्ष, सपक्ष, विपक्ष तीनोंमे रहे अथवा पक्षकी तरह विपक्षमे भी रहे उस हेतुको अनेकान्तिक हेतु कहते हैं। तो जैसे देवागम आदिक चिन्ह भगवानमे बनाये जा रहे हैं इनो प्रकार मायावी पुरुषोंमें भी पाये गए ऐसा भी वातावरण आता है इस कारण यह हेतु अनेकान्तिक दोषसे दूषित है और इस हेतुमे प्रभु आपकी महत्ता सिद्ध नहीं हो सकती है।

मायावियोंमे वास्तविक विभूति न होनेके कारण मायावियोंके साथ व्यवभिचारके अभावकी शङ्का—कोई कहे कि वास्तविक ढङ्गके देवागम आदिक विभूतियाँ जैसी प्रभुके होनेसे वेम वैभव मायावियोंमे तो बड़ी पाये जाते क्योंकि माया से दिखाई हुई विभूतिमें श्री वास्तविक विभूतिमे अन्तर है। तो प्रभु तो वास्तविक विभूतियोंमे युक्त हैं तो परमात्म विभूतिमत्त्वका मायादशित विभूतिमत्त्वके कारण मायोपदर्शित वैभवान मायावियोंके साथ व्यवभिचार नहीं आ सकता है। यदि इस तरह व्यवभिचार आने लगे तो कहीं सच्चा धूम दिख रहा है और उससे आगकी सिद्धि होती है और कोई स्वप्नमें धूम दिखे तो धूल तो अग्नि नहीं है। तो इस तरहसे तो सच्चे धूमसे भी अग्नि दोखे तो उसे भी मिथ्या कह दिया जायगा। जब स्वप्नमे दोखे हुए धूमसे कहीं अग्नि वहाँ जागिर नहीं हा जाती है तो फिर सच्चे दोखे हुए धूममे भी अग्नि सिद्ध न होना चाहिए। तो जैसे यह भेद कर देते हैं कि वास्तविक धूम हो तो वहाँ अग्नि जरूर है पर मायारूप धूम हो तो वहाँ अग्नि नहीं है तो ऐसे ही यहाँ भेद कर देना चाहिए कि वास्तविक विभूति हा वहाँ महत्ता है और मायासे दिखाई गई विभूति हा तो वहाँ महत्ता नहीं है। यदि इस तरह न मानोगे तो सभी अनुमानोंमें दोष आ पड़ेगा और फिर कोई अनुमान ठीक रहे ही न सकेगा।

उक्त हेतुके प्रव्यभिचरित होनेकी उक्त आशकाका समर्थन—शकाकार की व न मुनकर द्वितीय शकाकार अथवा शकाकारका ही समर्थन दूसरा पुरुष बोलता है कि फिर मन हो इस हेतुका व्यवभिचार अर्थात् इस श्लोकमें यह कहा गया है कि देव आते हैं आकाशमे गमन होता है, छत्र चामर विभूतियाँ भी महान हैं इस कारणसे

प्रभु आप महान् हैं। प्रभुकी महत्ता सिद्ध करनेमें जो देवागम आदिक हेतु दिए हैं उन हेतुवोका व्यभिचार नहीं है अर्थात् जैसी वास्तविक विभूतियाँ देवागम आदिक प्रभुकी हैं उसी प्रकार मायावियोंके नहीं पाई जाती, अतएव यह हेतु व्यभिचारित नहीं है। और, इस ग्रन्थका भी शब्दोंकी दृष्टिसे अर्थ लगाया जाय तो यह अर्थ निकलता है—मायाविस्वपि दृश्यन्ते न, अत त्व महान् असि। याने ये विभूतियाँ मायावियोंमें देखी नहीं जाती इसलिए तुम महान् हो। जैसे कोई कहता है कि जावो मत रुको। तो इसका क्या यह अर्थ नहीं लगाया जा सकता कि जावो मत, रुको। तो इसमें न शब्द जो बीचमें पड़ा हुआ है जिसका कि अर्थ यह लगाया था कि ये विभूतियाँ मायावियोंमें भी देखी जाती हैं इस कारण आप महान् नहीं हो। तो उस न को यहाँ लगा दिया कि ये विभूतियाँ मायावियोंमें देखी जाती नहीं, इसलिए तुम महान् हो तो इस श्लोकसे विरोध भी नहीं होता। और, इस आशापधान भक्तिकी बात समर्थित हो जाती है कि प्रभु इस कारण महान् हैं कि देव आते हैं, आकाशमें गमन होता है आदिक कारणोंके।

देवागमादि मायावियोंमें अव्यभिचारित होनेका अनिर्णयरूप समाधान देते हुए प्रकृत बातकी सिद्धि—अब उक्त श्लोकके समाधानमें कहते हैं कि इस श्लोक में कहा गया हेतु विपक्षमें नहीं जाता, यह बात किस आधारपर जानी गई है? बात यह है कि आपके कथनसे भी यह बात ज्ञात होती है कि ये विभूतियाँ मायावियोंमें भी पाई जाती हैं। इसका ही मतलब है कि विपक्षमें भी उक्त हेतु पाया जाता है। जो प्रभु नहीं है, अप्रभु हैं उनमें भी ये विभूतिमाँ पाई जाती हैं। इसलिये विपक्षमें हेतुके पाये जानेसे हेतु सन्दोष है। अब शंकाकार यह कह रहा है कि हेतु विपक्षमें नहीं जाता अर्थात् वास्तविक देवागम आदिक, ये विपक्षमें नहीं पाये जाते। तो यह बात कही जाती है कि यह हेतु विपक्षमें नहीं पाया जाता यह कैसे जाना जाय। प्रत्यक्षसे तो, जान नहीं सकते कि यह वास्तविक विभूति है अथवा नहीं। यद्यपि ऐसा कुछ कहा जा सकता है कि प्रभुके निकट कल्पवासी देव, सम्यग्दृष्टि देव इन्द्र आदिक देव आते हैं, और उस आधार पर कोई यह कह बैठे कि जिस तरहके सम्यग्दृष्टि देव इन्द्र आया करते हैं उस तरहके देव इन्द्र मायावियोंकी सेवामें नहीं आते। [यहाँ छुद्र देव ही आते हैं। लेकिन हमका निणय कौन करे कि यह छुद्र देवकी रचना है और सम्यग्दृष्टि देवसे सम्बन्धित नहीं है। तो प्रत्यक्षमें नहीं जाना जा सकता कि देवागमादिक वास्तविकी विभूति मायावियोंमें नहीं पायी जाती। और, अनुमानसे भी नहीं जाना जा सकता कि देवागमादिक वास्तविकी विभूति मायावियोंमें नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों ही वास्तविक और अवाधित देवागम आदिकके निर्णय करनेका विषय नहीं करते। यदि कहें कि हमने यह सब वान आगमसे जान रखी है तो आगमकी तो प्रमाणता सिद्ध नहीं है। कौन सा आगम प्रमाण है, कौन सा उपदेश वास्तविक है इसीके निर्णयके लिए तो ग्रन्थका आरम्भ हो रहा है। इस आरम्भके समयमें क्या बताया जा

सकता है कि वास्तविक उपदेश कौन सा है ? यदि असिद्ध प्रमाण वाले आगमसे इस हेतुकी भिद्धि मान ली जायगी तो आगम तो सभी दार्शनिकोंके अनेक प्रकारके हैं, उनसे निषेध भी हो जायगा क्योंकि अब तो असिद्ध प्रामाण्य आगमको भी मान्यता दे दी गई जो प्रमाणसे सिद्ध हो, जिसकी प्रमाणता सिद्ध हो, जिसकी प्रमाणता प्रमाणसे साबित कर रखी हो उसी आगमसे यदि हेतुकी प्रतिपत्ति मानते हो तो उस ही आगम प्रमाणसे साध्यकी प्रतिपत्ति भी मानो । अनेक परिश्रम करनेसे क्या लाभ ? इस कारण यह बात बिल्कुल उचित कही गई है कि देवागम, वयोयान, चामर आदिक विभूतियाँ इनसे तुम मेरे महान नहीं हो, क्योंकि ये सब हेतु आगमाश्रित हैं । आगममें यह बात लिखी है इसकी प्रमाणता अन्य लोगोंकी प्रतिवादी जनोको नहीं बतायी जा सकती । आज्ञाप्रधान ही खुद अपने आप मनमें जो चाहे प्रमाण समझता रहे, पर दार्शनिक क्षेत्रमें, विद्वानोंकी गोष्ठीमें तो जो बात युक्तिसिद्ध हो उसकी ही प्रतिष्ठा हो सकती है । यहाँ तक यह सिद्ध किया कि देवता लोग आते हैं, आकाशमें चलते हैं, निकटपर छत्र चमरकी विभूतियाँ शोभायमान हैं इन बातोंके कारण प्रभु, मेरे लिए तो महान नहीं हो । तो मानो अब प्रभु ही ऐसा पूछ रहे हो कि फिर हमारे देहका जो अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग अतिशय है जो अन्धजनोमें नहीं पाया जा सकता उस सत्य अतिशयके कारण तो मैं स्तुतिके योग्य हूँ और महान हूँ । क्यों न समस्त भद्र इस तरहके मानो पूछे गए समस्तभद्र उत्तरमें कहते हैं कि—

अध्यानं बहिरप्येष विग्रहादिमहोदय ।

दिव्य सत्य दिवौकष्वप्यस्ति रागादिमत्सु स ॥२॥

विग्रहादिमहोदयसे शरीरातिशयादिसे भी प्रभुता, महत्ता न होनेका निरूपण—अध्यात्म शरीर आदिकका अतिशय और बहिरङ्ग अतिशय वह यद्यपि दिव्य है, विलक्षण है । सत्य है फिर भी वह रागादिमान देवोंमें तो पाया जाता है इस कारण शरीरके अतिशयसे भी प्रभु, आप महान नहीं हो । अध्यात्मका अर्थ है जो आत्माको याने अपने आपको अधिष्ठित करके वर्तमान हो उसे अध्यात्म कहते हैं । किसी भी वस्तुका अध्यात्म क्या है ? वस्तुस्वरूपके अन्दर जो बात पायी जाती है उसे अध्यात्म कहते हैं । अध्यात्मका अर्थ यहाँ अन्तरंग है । देहका अध्यात्म अतिशय क्या है ? इसका अर्थ है कि देहमें खुदमें ही निजमें अलौकिकता क्या पायी जाती है ? वही है देहादिकका अध्यात्म अतिशय । जैसे कि पसीना न आना मल मूत्र नहीं होना, प्रभुके देहमें कभी पसीना नहीं आता, मलमूत्र नहीं होता । तो ये अतिशय सर्व साधारणजनोमें कहाँ पाये जाते हैं । तो है ना यह प्रभु शरीरका अन्तरंग अतिशय ? यह अतिशय अन्तरंग इस कारण कहलाता है कि यह किसी भी परकी अपेक्षा नहीं रखता इसके अतिरिक्त कुछ बाहरी अतिशय भी प्रभुके निकट है । जैसे गधोदककी दृष्टि होना, देवों द्वारा पुण्यदृष्टि होना आदिक बहिरंग अतिशय हैं । ये बहिरंग क्यों कह-

लाते कि ये देवोंके द्वारा किए जाते हैं । तो प्रभुका अघ्वात्म अतिशय तो हुआ देहका परमोदारक होना, स्फटिक मणिकी तरह स्वच्छ होना । मलमूत्र पसीना आदिकसे रहित होना, छाया भी न पड़ना, आँखोंकी पलकों न झुकना आदिक ये अन्तरग अतिशय हैं । ये शरीरमें शरीरके ही कारण होते हैं । और, वहिरङ्ग अतिशय है । वे जिन्हे देवलोग करते हैं । सुगन्धित जल वरषाना, सुगन्धित पुष्प वरषाना आदि । ये अन्तरग और वहिरङ्ग अतिशय पाये तो जाते हैं सकल परमात्माके और वे सही हैं याने वे मायावियोंमें नहीं होते । मायावी पुरुष भले ही किसी कुदेव को मिद्ध करके उस कुदेवके द्वारा कुछ चमत्कार रचा दें लेकिन इससे उनके देहमें यह दिव्यता तो नहीं आ सकती तो ये अन्तरग वहिरङ्ग अतिशय सत्य है । मायावियों में नहीं होते और दिव्य है । मनुष्योंके गहाराजाओंमें भी नहीं हो सकते । तो इस प्रकार ये अतिशय वहिरङ्ग और अन्तरग शरीरके महान उदय वाला अतिशय मायावियोंमें पूरण मस्वरी आदिकमें नहीं हुए, फिर भी यह हेतु, यह अतिशय व्यभिचारी है अर्थात् प्रभुके अलावा अन्यत्र भी पाये जाते हैं । देवोंका शरीर वैक्रियक होता है । उस वैक्रियक शरीरमें भी भी मलमूत्र पसीना नहीं होता, कोई व्याधि नहीं होती, उसकी छाया भी नहीं पड़ती । उनके भी नेत्र टिकोरे नहीं जाते । तो ऐसे अतिशय उन देवोंके भी पाये जाते हैं, लेकिन वे क्षीणकषाय तो नहीं हैं, कषायवत हैं, रागादिमान हैं अतएव वे आशु भी नहीं हैं ये देवगतिके जीव भी ससारी जीव हैं तो ये अन्तरग वहिरङ्ग शरीरका अतिशय रागादिमान देवोंमें भी पाया जाता है इस कारण यह भी हेतु व्यभिचारी है ।

प्रभुके महत्त्वकी सिद्धिमें विग्रहादिमहोदय हेतुके अन्यभिचरित होने की शका अथ शकाकार कृता है कि घातियाकर्मके क्षयसे होने वाला जैसा शरीर का अतिशय भगवानमें पाया जाता है वैसा अतिशय देवोंमें नहीं पाया जाता । यद्यपि देवोंका वैक्रियक शरीर भी मलमूत्र पसीनासे रहित है और अरहत भगवानका परमोदारिक देह भी मलमूत्र पसीना आदिकसे रहित है । लेकिन साधन तो देखिये कि देवोंका वह शरीर तो भव प्रत्यय है । देवभगवमें जानेपन शरीर ही वैक्रियक मिलता है । उसमें कर्म क्षयकी बात नहीं है । लेकिन अरहत भगवानका परमोदारिक देह घातिया कर्मोंके क्षयमें बनता है । तो घातिया कर्मोंके क्षयसे होने वाला जैसा अतिशय भगवानमें है वैसा अतिशय देवोंमें नहीं पाया जाता इस कारण यह हेतु अनैकान्तिक नहीं हो सकता । और, यह भी श्लोक कहा गया है इस श्लोकमें भी थोड़े प्रयंका हेर फेर कर देनेमें कुछ कुछ यह अर्थ भी ध्वनित हो जाता है । जैसे कि ये अन्तरग वहिरङ्ग शरीरातिशय देवोंमें हैं, पर रागादिमानोंमें नहीं हैं । दो हिस्से कर देनेसे इस श्लोकका भी विशेष नहीं आता है । अतः मान लेना चाहिए कि प्रभु इस शरीरके अतिशयसे महान कटलाते हैं ।

आगमाश्रित हेतुकी दार्शनिक क्षेत्रमें अप्रतिष्ठा होनेसे हेतुके अव्यभिचरित न होनेका समाधान—अब उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह शक करना असंगत है । कारण यह है कि जो कुछ भी तुम बोल रहे हो हेतु, वह आगमाश्रित है । आगममें कोई बात लिखी है इतनेसे प्रमाणता नहीं आ सकती दार्शनिक क्षेत्रमें । आज्ञाप्रधानताके साथ साथ और अनेक युक्तियोंसे सबसे पहिले आगम प्रसंग की प्रमाणता सिद्ध हो ले तो प्रमाणता आगममें बताकर आगमके अनुसार बात मान ली जा सकती है । पर अभी तो आगमकी प्रमाणता ही सिद्ध नहीं हुई है । जब प्राप्त सिद्ध हो ले तब आगमकी प्रमाणता सिद्ध होगी याने आगमके मूल प्रणेत्या जब निर्दोष गुण सम्पन्न सिद्ध हो लें तभी तो आगममें प्रमाणता आयगी । उसमें पहिले तो आगम की दुहाई देकर भगवानकी महत्ता नहीं सिद्ध की जा सकती । तो यह हेतु आगमाश्रित होनेसे अहेतु है ।

प्रमाण सम्प्लवका आधार बताकर आगमाश्रित हेतुमें हेतुत्वके समर्थन की आशका—शकाकार कहता है कि देखो प्रमाण सम्प्लवादियोंके प्रमाण प्रसिद्ध प्रामाण्य वाले आगमसे साध्यकी सिद्धि मानी गई है । और उस आगममें प्रसिद्ध साध्य से उत्पन्न हुए अनुमानसे फिर उसका परिज्ञान करना अविरुद्ध ही है । यह फिर कैसे कहते हो कि आगमके आश्रित जो हेतु है वह हेतु अहेतु कहलाता है । आगममें बताय हुआ हेतु अहेतु कैसे हो जायगा ? अन्यथा प्रमाण सम्प्लवकी अर्थ ही क्या हुआ ? देखो पहिले प्रमाणसे आगममें प्रमाणता सिद्धकी और प्रमाण सिद्ध आगममें बताये गए हेतु से, प्रसिद्ध अनुमानसे वक्तकी या आगमकी प्रतिपत्तिकी तो आगमाश्रित हेतु विरुद्ध कैसे कहलायेगा ? अहेतु कैसे कहलायेगा ?

उपयोग विशेषके अभावमें प्रमाण सम्प्लवकी अमान्यताका समाधान उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि यदि उपयोग विशेषका अभाव होता है उससे कोई नई बात नहीं विदित होती है, उसका कोई उपयोग नहीं बनता है, तो प्रमाण सम्प्लव भी अमान्य हो जाता है । किसी एक वस्तुमें अनेक प्रमाण लगाये जावें उसे प्रमाण सम्प्लव कहते हैं । देखो यह बात इस प्रमाणसे सिद्ध है और देखो इससे भी सिद्ध है । यो एक वस्तुमें अनेक प्रमाणका लगाना इसे प्रमाण सम्प्लव कहते हैं । तो देखो आगमकी प्रमाणता प्रसिद्ध की और आगममें लिखा है वह साध्य, फिर हेतुसे साध्यकी सिद्धि की तो आगमके लिखे हुए हेतु भी अहेतु कैसे हो जायेंगे ? यह जो शकाकारने कहा था और उसमें प्रमाण सम्प्लव और आगमकी बात कहकर हेतुको अहेतुत्वसे बचानेका प्रयास किया था, उस सम्बन्धमें यह निरुण्य है कि कई प्रमाण देने पर भी यदि उन सब प्रमाणोंका कोई उपयोग विशेष है, हड़ता आये, कोई नवीनता ज्ञात हो तो प्रमाण सम्प्लव मान्य है अन्यथा प्रमाण सम्प्लव भी मान्य नहीं है । जानने वालेका उपयोग विशेष बने तो देखो देश आदिक विशेषके अवधारणसे जिसमें

देश आदिक विशेष बातोंका समवधान किया गया है। वर्णन किया गया है ऐसे आगमसे ज्ञान लिया प्रभुको और फिर वह अनुमानसे भी जानता है तो वह बात ठीक है। आगमसे बताकर फिर अनुमानसे बताया जाय, तो इसमें क्या हुआ कि उनको आगमका कथन दिखाया, उसमें दृढता न थी तो अब अनुमानसे दिखाया। तो बातका निश्चय तो अनुमान द्वारा बना, आगम द्वारा नहीं बना। तो ऐसी जगहमें जहाँ कि उपयोग विशेष बने प्रमाण सम्प्लव मान लिया जाता है, लेकिन जहाँ ज्ञाताका उपयोग विशेष न होता हो वहाँ प्रमाण सम्प्लव ग्रामान्य है। जैसे कहीं घूम देखनेसे अग्निका अनुमान किया गया कि यहाँ अग्नि होनी चाहिए घूम होनेसे। तो साधनसे साध्यका ज्ञान कर लिया, घूम देखकर अग्निका ज्ञान कर लिया। अब इसके बाद आगे चलकर उस घूमको साक्षात् देख लिया तो यहाँ प्रमाण सम्प्लव तो हुआ याने जिस अग्निको गहिल अनुमानमें जाना था उस अग्निको अब चाक्षुष प्रत्यक्षमें जाना जा रहा है लेकिन यहाँ उपयोग विशेष तो बना, अब प्रत्यक्ष द्वारा जो अग्निका ज्ञान किया जा रहा है वह दृढतम ज्ञान हुआ विशद ज्ञान हुआ। अनुमानका ज्ञान अवि-सद था क्योंकि अनुमान परोक्षप्रमाण है और अब चाक्षुष प्रत्यक्षसे अग्निका ज्ञान हुआ तो कोई उपयोग विशेष बने तब प्रमाण सम्प्लव मान्य होना है। केवल आगम मात्रसे गम्य साधन और साध्यमें कोई ज्ञान विशेष न बना, उपयोग विशेष न हुआ। कोई बात केवल आगमसे ही बता दी गई तो वहाँ ज्ञान विशेष नहीं होता। तब फिर कुछ निराकरणमें या समर्थनमें यहाँ प्रमाण सम्प्लवकी बात क्या ठहर सकती है। हाँ जहाँ उपयोग विशेष हो, परिज्ञान विशेष हो वहाँ प्रमाण सम्प्लव मान्य है जैसे कि अनुमानसे निश्चित की गई अग्निका फिर चाक्षुष प्रत्यक्षसे आँखोंने साक्षात् देखा तो इस ज्ञानमें विशदता है, दृढता है, प्रमाण सम्प्लव दोषके लिए नहीं हुआ।

विग्रहादिमहोदयसे भी प्रभुता व महत्ताके अभावके कथनकी सिद्धि आगममें हेतु बताया गया है, केवल इस बुनियादपर साध्यको सिद्ध किया जाय तो यह सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि आगमकी प्रमाणता अभी प्रमाणसे प्रसिद्ध नहीं है। जब तक प्रमाणसे आगमका प्रामाण्य सिद्ध न हो पा ले तब तक उस आगमके आधारपर किसी भी बातकी सिद्धि नहीं की जा सकती। जैसे कि देवता आते हैं, आकाशमें गमन होता है, चामर आदिक विभूतियाँ प्रभुके निकट हैं ऐसा हेतु देकर जिसका कि वर्णन आगममें किया है उस आगमका उपदेश मात्रका हेतु देकर प्रभुकी महत्ता सिद्ध नहीं की जा सकती है इस ही प्रकार अन्तरङ्ग और बहिरङ्ग शरीरादिकका अतिशय दिखाकर कि देखो मलमूत्र स्वेद रहित दिव्य शरीर मायावियोंके तो नहीं बन सकता, ऐसे अन्तरङ्ग शरीरका अतिशय दिखाकर भी प्रभुकी महत्ता सिद्ध नहीं की जा सकती, क्योंकि यह भी वर्णन आगमाश्रित है। और, जो आगमाश्रित हेतु है वह दार्शनिकों की दृष्टिमें प्रतिवादीकी दृष्टिमें प्रयाणभूत नहीं है नो अप्रमाण आगमसे,, उसमें बताये गए हेतुसे किसी साध्यकी सिद्धि नहीं की जा सकती। तो यहाँ भगवान परमात्मा

अन्तरङ्ग शरीरके अतिशय भी स्तब्ध करनेके योग्य जाने महान नहीं है,। ऐसे भगवान् । तुम मेरे लिए देवागम आदिके कारण पूज्य नहीं हो, महान नहीं मेरे प्रकार देहके अन्तरङ्ग अतिशयके कारण भा आप महान नहीं हो । दर्शन अत्यन्त मोक्षदिक दिव्यदेहमें जो अतिशय उत्पन्न हुआ है वह समीपमें नहीं हुआ, अत्यन्त उत्पन्न हुआ है । यद्यपि नाम कम मीजुद है फिर भी जो अतिशय हुआ वह उन्नत है चातिशय कमका विनाश । तो अने ही हो चातिशय कमके विनाशमें हुए देहके दिव्यता, और देवामें दन आयु, देवगन्धि, वैश्विक शरीर आदिक कर्मों के दिव्यता हो, फिर भी यह तो परम ही लिया जाता है कि जैसे मन्दिर स्तूप देहमें नहीं है इसी प्रकार देहोंके भी देहमें नहीं हैं तब यह हेतु विषयमें क्या वह अतएव अन्तरङ्ग देह, निशयस भी भगवान् तुम हम आप लोगोंके लिए स्तुत्य नहीं ।

आप्तत्व मित्रिके प्रसंगमें तृतीय प्रश्नकी भूमिका—अब भगवान्का श्रोत कहें गये दा ० प्रश्नका उत्तर समन्तभद्राचार्यने दिया । तो यह प्रश्न था कि देवता लोग आते हैं और अनेक अतिशय होते हैं इस बातमें महान् हैं । तो समन्तभद्रका उत्तर था कि उन कारणोंसे आप महान् हैं । दूसरा प्रश्न था कि हमारा शरीर अद्यात्म अतिशयसे युक्त है पवित्र हो दोषोंसे रहित है इसलिए हम महान् हैं स्तुति करने योग्य हैं, तो इसका उत्तर कि हम कारण भी आप महान् नहीं हैं । तो अब मानो भगवान्की ओरसे एक शीर्ष आ रहा है—तो मेरे इसलिए महान् हैं कि मैंने एक तीर्थ चलाया है । मैं तीर्थकर (श कर) कहलाता हूँ । एक घम चलानेके कारण, एक सम्प्रदाय बनानेके कारण मैं ही के योग्य हूँ और महान् हूँ ? ३ । प्रश्नपर समन्तभद्राचार्य कहते हैं कि—

तीर्थकृत्यमयाना च परस्परविरोधतः ।

मर्षधामाप्तता नास्ति कश्चिदेव भवेद्गुरु ॥ ३ ॥

तीर्थसम्प्रदाय चलानेके कारण सबमें ही आप्तपनेकी सिद्धि अभाव तीर्थकृतके समयमें सिद्धान्तोंमें परस्पर विरोध होनेसे वह सबके समान नहीं है, उनमें कोई ही गुरु हो सकता है । तीर्थकर होकर एक तीर्थ चलाया है तो तीर्थकरताके कारण भी हे प्रभो । तीर्थ चलानेके कारण कोई आप्त तो हो पाता है हम यह जानते हैं लेकिन तीर्थ चलाने वाले तो अनेक लोग हैं । सबने अपना-पना घम, चलाया है, लेकिन उन सब तीर्थकरोंके घममें शासनमें बताये हुए स्वरूपमें परस्पर विरोध है, इस कारण समस्त तीर्थकरोंके आप्तता नहीं कही जा सकती है । यदि किसी महापुरुषोंने तीर्थ चलाया एक एक घम सम्प्रदाय चलाया है वे सब आप्त होकर यात सम्भव नहीं है । हाँ उनमेंसे कोई ही एक गुरु हो सकता है यहाँ भगवान्की बात सिद्ध करनेमें जो तीर्थकरपनेका साधन कहा गया है सो पहिले तो यही विचार करें ।

तीर्थकरता रूप साधन किस प्रमाणसे सिद्ध है ? प्रत्यक्ष प्रमाणसे तो सिद्ध हो नहीं सकता क्योंकि प्रत्यक्षका यह विषय नहीं है कि तीर्थकरताके रट्म्यको जान सके, साध्यकी तरह । जैसे कि इसप्रयोगमें यह प्रभु महान है, इस महता की सिद्धि प्रत्यक्षसे नहीं होती है इसी प्रकार तीर्थकर होनेके कारण महान है, इस तीर्थकरताकी भी सिद्धि प्रत्यक्षसे नहीं होती, और अनुमानसे भी इस साधनकी सिद्धि नहीं है, क्योंकि साध्यका अविनाभावी लिङ्गका अभाव होनेसे । साध्य है यहाँ महत्त्व । ये प्रभु महान हैं, ये आप्त हैं इस प्रकार महत्त्व साध्यकी सिद्धि कर सकने वाले महत्त्वका अविनाभाव लिङ्ग नहीं है यह तीर्थकरता । जब शकाकार कहता है कि यह बात आगमसे तो सिद्ध हो जाती है । आगममें वर्णन है, तीर्थकर होते हैं, उनके कल्याणक होते हैं, इन्द्र उत्सव मनाता हैं, तो आगममें जब तीर्थकर होनेका वर्णन है तो उससे तीर्थकरता की सिद्धि तो हो जायगी और तीर्थकरणना सिद्ध होनेसे महत्ता सिद्ध हो जायगी । उत्तरमें कहते हैं कि आगमसे यदि तीर्थकरणकी सिद्धि मानते हो तो वह तो आगमाश्रय है । उस आगममें प्रमाणता कहाँ है अभी । जो आगमके आश्रय हेतु होना है हेतुकी दार्शनिक क्षेत्रमें प्रतिष्ठा नहीं होती, क्योंकि कोई अने माने हुए आगमका हेतु वे और उसे दूसरा न माने तो सिद्धि तो न हो सकी । तो आगममें लिखा है कुछ वह प्रमाण देकर किसीको अपना मतव्य सिद्ध कर सके सो बात नहीं बन सकती है । यह तो केवल श्रद्धालु पुरुषोंके बीचकी बात है । एक ही मतके श्रद्धान करने वाले लोग हैं वे आपसमें भले ही आगमका प्रमाण देकर दूसरेको कुछ समझायें, लेकिन आगमकी प्रमाणताको तो दूसरे लोग, प्रतिवादीजन नहीं मान सकते । तो इस हेतुसे यदि महत्ता सिद्ध करना चाहते हो तो यह हेतु आगमाश्रित है, आगममें लिखा , केवल इतने मात्रसे सिद्ध किया जा रहा है तो आगमाश्रय होनेसे हेतु अगमक रहा । साध्यको सिद्ध करनेमें समर्थ न रहा ।

प्रभुमहत्ताकी सिद्धिमें दिये गये हेतुमें व्यभिचार—तीर्थ सम्प्रदाय चलानेके कारण प्रभु महान है जो प्रभुमहत्ता सिद्ध करनेमें दिये गये हेतुमें व्यभिचार दोष भी आता है । अर्थात् जो हेतु विषयमें रहे उसे व्यभिचारी हेतु कहते हैं । यहाँ साध्य है किसी महानकी आप्ततामहत्ता सिद्ध करना नहीं और हेतु दिया जा रहा है कि वह तीर्थङ्कर है तो तीर्थङ्करपना आप्तपनेको सिद्ध करता । यद्यपि तीर्थङ्करपना इन्द्रादिकमें नहीं मौजूद है इसलिए जैसे कि पहिले दो छन्दोमें बताया है कि अन्तरंग शारीरिक प्रतिशय देवोंके भी है इस कारण वह हेतु व्यभिचारी है । तो यह तीर्थङ्करपना देवेन्द्रोमें भी पाया जाता हो और उससे फिर व्यभिचारी कहा जा रहा हो यह बात तो नहीं है (लेकिन सुगत कपिल आदिक अनेक ऋषियोंको लोग अपना तीर्थङ्कर कहते हैं । पर उनमें आप्तता तो नहीं है । अक्तजन उन्हें तीर्थङ्करपना तो मानते हैं, पर वे आप्त तो नहीं हैं, क्योंकि उनके सिद्धान्तोमें परस्पर विरोध है इसलिए तीर्थङ्करपना यह हेतु व्यभिचारी हेतु है । जैसे कि तीर्थङ्करका आगम, तीर्थङ्करपने

का उपदेश जैन शासनमें भगवानके माना जाता है उसी प्रकार तीर्थङ्करपनेका शासन, साधन, धर्म सुगत आदिकमें भी माना जाता है। सुगत तीर्थङ्कर हैं, कपिल तीर्थङ्कर हैं आदिक आगम पाये तो जाते हैं। जिन्होंने जो शास्त्र माना है वह उनका आगम कहलाता है। तो जो जो भी किसी आगमको, समयको रच दे वह भी महान् श्राद्ध व स्तुत्य हो जायगा। कोई कहे कि हो जायों महान्। सुगत भी बड़े हुए, कपिल भी बड़े हुए, जैन तीर्थङ्कर भी बड़े हुए तो हो जायें बड़े इसमें तो कुछ आपत्ति नहीं है। ठीक है, आपत्ति तो कुछ नहीं, लेकिन वे सभी सर्वज्ञ तो नहीं हैं। सर्वज्ञ क्यों नहीं कि उनके बताये हुए उपदेशमें, शासनमें, परस्पर विरोध पाया जाता है। तो परस्पर विरुद्ध समयके बताने वाले होनेसे वे सब सर्वदर्शी तो नहीं हो सकते क्योंकि सब लोगोके बीच कहकर तो देखो—कोई यदि कहेगा कि सुगत सर्वज्ञ है तो दूसरा यह भी कहेगा कि कपिल सर्वज्ञ क्यों नहीं है ? इसमें क्या प्रमाण है कि सुगत सर्वज्ञ हो और कपिल सर्वज्ञ न हो ? यदि कहो कि दोनों ही सर्वज्ञ हो जायेंगे तो फिर दोनोंमें मतभेद क्यों ? यदि सर्वज्ञ दोनों हैं तो सबज्ञानके नातेसे दोनोंका कथन एकसा होना चाहिए। जिन्होंने सबको जान लिया वे जो उपदेश करेंगे तो जितने भी सर्वज्ञ होंगे। जिन्होंने सबको जान लिया उन सबका उपदेश एक समान होगा। यदि वे दोनों ही सबज्ञ मान लिये जाते हैं तो यह घतलावो कि उन दोनोंमें मतभेद कैसे हो गया ? तो इस तरह यह हेतु व्यभिचारी है अनैकान्तिक है। तीर्थङ्कर होनेसे कोई श्राद्ध हो जाता है महान् हो जाता है यह बात सिद्ध न हो सकी। तीर्थङ्करका अर्थ है जो तीर्थको चलाये, धर्मको चलाये। धर्मका चलावे वाले पचासो लोग हैं तो वे सभी श्राद्ध तो नहीं हो सकते। और, मान लो कि सब श्राद्ध हैं तब फिर उनके बचनोमें परस्पर विरोध क्यों रहा ? इससे तीर्थङ्करत्व नामका हेतु अनैकान्तिक दोषसे दूषित है, अतः मात्र तीर्थङ्करत्व हेतु किसीके भी महत्त्वको सिद्ध नहीं करता। तब फिर घतलावो कि फिर कोई तीर्थङ्करनाके नातेसे गुरु महान् हो जायगा क्या ? नहीं हो सकता।

श्रुतिसम्प्रदायोमें भी परस्पर विरोध होनेसे गुरुत्वका अभाव—अब भीका देखकर सबज्ञ न मानने वाले लोग (नामानक) यहाँ अपना मतव्य समर्थित करते हैं कि बाह्य-गुरु, आर्य ठीक हो कह रहे हो। तीर्थङ्कर होनेके कारण कोई श्राद्ध नहीं हो सकता है कोई सर्वज्ञ नहीं हो सकता है, महान् नहीं हो सकता इसीलिए तो हम बार-बार कहते जा रहे हैं कि दुनियामें कोई पुरुष सबज्ञ है ही नहीं। कोई सबज्ञके नाते स्तुतिके योग्य नहीं हैं क्योंकि क्या जरूरत है सर्वज्ञकी मान्यताकी ? हा भी नहीं सकना कोई सबज्ञ और सबज्ञकी मान्यताकी कुछ आवश्यकता भी नहीं है। कारण यह है कि जो कल्याणक चाहने वाले पुरुष हैं उनके कल्याणका साधन वेदसे ही हो जायगा श्रुतिसे ही हो जायगा, यज्ञोसे ही हो जायगा। और, ऐसा उपदेश प्रसिद्ध है कि कल्याण चाहने वालेका कल्याण उपदेश

श्रुतिसे हो जाता है। इस कारण सर्वज्ञको न मानने वाले भीर्मासक लोग (इस समय अक्सर पाकर) सर्वज्ञताके निराकरणका साहस कर रहे हैं, लेकिन सर्वज्ञताके निराकरणका माहम समीचीन नहीं है। उनके प्रति भी यही श्लोक उनके मतव्यक्ता खडन कर देता है। अर्थ यह है कि सर्वज्ञ न मानने वाले लोगोंके आगमका नाम भी तीर्थ-कृत समय है। यद्यपि वहाँ तीर्थकर नहीं माना किसीने लेकिन तीर्थकृतका अर्थ यह भी है कि तीर्थ कृतंति छिन्दति इति तीर्थकृत जो तीर्थको छेद देवे उसे तीर्थकृत कहते हैं। और तीर्थकृतका, अमर्वजवादीका जो समय है उसे कहते हैं तीर्थकृतसमय अर्थात् भीर्मासकोका आगम। उस तीर्थकृतसमयमें परस्पर विरोध पाया जा रहा है। क्या यह तीर्थकृतसमय अर्थात् तीर्थका विनाश करने वाला सम्प्रदाय, वेदको ही मानने वाले अनेक सम्प्रदाय, वे परस्परमें झगड़ते नहीं हैं। कोई कहते कि इस श्रुतिवाक्य का अर्थ भावना नहीं है, इसका अर्थ नियोग है। कोई कहते कि इसका अर्थ नियोग नहीं है, भावना है। यो वे ही लुट परस्परमें अपने मतव्यक्ता विरोध रखते हैं। तो जब उनमें परस्पर विरोध है तो किसी भी सम्प्रदायकी सम्वादकता नहीं रहती है। जब किसी भी श्रुतिसम्प्रदायकी सवादकता न रही फिर बताओ कि वहाँ कोई सम्प्रदाय महान् हो सकता है? कोई सा भी ध्यातव्य उनका कोई भा भी सम्प्रदाय अना-लिक नहीं हो सकता। इस कारण जो मौका देखकर यह कह बैठे कि ठीक है, सर्वज्ञ कोई नहीं है उनका ही मतव्य इस ही श्लोकसे निराकृत हो जाना है, अर्थात् तीर्थ विच्छेद करने वाले उन सम्प्रदायोंमें जो परस्पर विरोध है, और परस्पर विरोध होनेके कारण उनमें सम्वादकता नहीं है, अतिये श्रुतिके मानने वालोंमें क्या कोई गुरु, महान् हो सकता है, वहाँ भी किसीको भी गुरु, सम्वादक नहीं कह सकते हैं।

श्रुतिवाक्यार्थमें भट्ट व प्रभाकरका परस्पर विरोध — इस प्रकरणमें जब कि यह कहा जा रहा है कि तीर्थ जगामे जाने तीर्थकृतके समय परस्पर विरोध महित है इस कारणसे उनमें सबके धारणना नहीं बन सकता। अर्थात् उन सिद्धान्तोंके प्रयोगा सयशु नहीं हो सकते। क्योंकि एक दूसरेके साथ उन मतोंका विरोध है। फिर कौन गुरु कहलाये? इस सबतरने नामासक यः लाभ उठ रहे हैं और कह रहे हैं कि यदि उन तीर्थकृतोंके समय सिद्धान्त परस्पर विरोध है और उनके प्रयोगोंके समर्थन प्राप्त नहीं कहा जा सकता हो यह बात ठीक है। न प्राप्त प्रमाण है न प्राप्तके द्वारा बताया गए प्रमाण प्रमाण हैं उनका पंजाप गदा धर्म प्रमाण है किन्तु पताए भी प्रयोगोंके श्रुति ही है। उसमें प्रमाणनादा नन्देन नहीं है। और जितने योगोंके सिद्धान्त पाये जाते सम्प्रमाणता है ऐसा कहने जाने योगोंके प्रति कहा जा रहा है कि यह भी कथन ठीक नहीं। वे योगोंके तीर्थकृत सम्प्रदायमें तो नहीं भगवत् तीर्थकृत सम्प्रदायमें हैं। तीर्थकृतका अर्थ है जो तीर्थका विनाश करें उनमें सम्प्रदायोंमें भी परस्पर विरोध है। जिस प्रकार विरोध है, वही। श्रुतिमें कोई वाक्य नहीं पाया, जो वाक्यमें तीर्थकृतोंके सम्प्रदायमें तीर्थकृत प्रमाणकर इन दोनोंका पर-

स्पर विरुद्ध मदव्य है । भट्टके सिद्धान्तसे वाक्यका अर्थ भावनारूप है । और प्रभाकर के सिद्धान्तसे वाक्यका अर्थ नियागरूप है । तो उनमेंसे कोई कहे कि भावना ही वाक्यका अर्थ है तो यह प्रश्न किया जा सकता कि नियाग वाक्यका अर्थ नहीं है, इसमें क्या प्रमाण है ? और, यदि वे दोनों ही वाक्यके अर्थ होते हैं तो इसमें न भट्ट का आग्रह रहा न प्रभाकरका आग्रह रहा और इस प्रसंगसे इन दोनोंके सिद्धान्त नष्ट हो गए ।

वाक्यार्थमे भट्ट व वेदान्तीका परस्पर विरोध—जैसे कि भट्ट श्रुतिवाक्य का कार्यरूप अर्थ मानते हैं और वेदान्तवादी स्वरूपार्थक अर्थ मानते हैं तो पूछा जाय कि वाक्यका अर्थ यदि कार्यरूप है, वाक्यार्थका ज्ञान यदि कार्यरूप है तो वाक्यार्थका ज्ञान स्वरूपमे नहीं जाता इसमें क्या प्रमाण है, भट्टजन तो कार्यको प्रमाण मानते हैं और श्रुति वाक्यमे लिखा है वह शब्द कायत्व शक्तिको साथ लिए हुए हैं उनमें कार्यपना घिरा हुआ है और वेदान्तवादीके सिद्धान्तसे नन सब वाक्योका स्वरूपार्थक अर्थ निकलता है अथवा शब्दसे एक ब्रह्मस्वरूपका अर्थ निकलता है तो इन दोनोंके सम्बन्धमें यदि कहा जाय कि वाक्यज्ञान कार्य अर्थमें है तो स्वरूपार्थमे वाक्य ज्ञान नहीं है इसमें क्या प्रमाण है ? और यदि दृष्टि भेटसे अपेक्षा लगाकर दोनों अर्थ मान लिये जायें जैसे कि कार्यसे युक्त उनका अर्थ है तो जब काययुक्त उत्पत्ति वाले बोध हैं तब तो कार्य विषयक रूपसे वाक्यकी प्रमाणाता है और जब स्वरूपकी व्युत्पत्ति कराने वाला बोध हो तब वाक्यका स्वरूप विषयक रूपसे प्रामाण्य है, इस तरह अपेक्षावादका (स्याद्वादका) आश्रय लेकर यदि दोनोंकी प्रमाणाता मान ली जाय तो उन दोनोंके एकान्तपक्ष तो नष्ट हो गए । अब वहां न भट्टका पक्ष रहा न वेदान्तवादी का । वस प्रसंगमें यह समझना चाहिए कि श्रुतिके मानने वाले वे तीनों हैं । भट्ट प्रभाकर वेदान्तवादी भट्ट तो श्रुति वाक्यका अर्थ कार्यरूप निकालते हैं और प्रभाकर नियोगरूप अर्थ निकालते और वेदान्तवादी स्वरूपमात्र अर्थ निकालते हैं । तो इस प्रकार इन तीनोंकोके अर्थात् सर्वज्ञके निषेधकोके, जो समुदाय हैं उनमें परस्पर विरोध है इस कारण इन सभी सम्प्रदायोको सम्वादक नहीं कहा जा सकता । सत्यार्थ के स्थापक नहीं बताया जा सकता । फिर यहाँ भी गुरु कौन रहा ?

भट्ट द्वारा अनेक नियोगार्थोका विरोध बताकर भावनारूप वाक्यार्थका समर्थन—अब यहाँ भट्ट शका करता है कि वाक्यका अर्थ भावना है, यह सम्प्रदाय ही समीचीन माननेके योग्य है, क्योंकि नियोग अर्थमे वाक्यका सङ्काव है । जैसे नियोग का मतलब क्या ? मैं इस अग्निस्टोम यागसे नियुक्त हूँ । अग्निस्टोमका अर्थ किसी प्रकारका यज्ञ है । अग्निस्टोम इत्यादिक वाक्यसे जो समस्त रूपसे योग है उसका नाम नियोग है । लेकिन इस वाक्यमें यह भाव रचमात्र भी सम्भव नहीं है, क्योंकि नियोग के अर्थ अनेक बताये गये हैं । उन अर्थोंपर विचार करें तो नियोगका अर्थ ही शुद्ध नहीं

वैयर्थ्य है। नियोगके अनेक अर्थ व्याख्यान करने वाले पुरुषोंके मतभेदसे हुए हैं।

शुद्ध कार्यरूप नियोगका आख्यान—जैसे किन्हींका सिद्धान्त है कि लिङ् प्रत्ययका अर्थरूप शुद्ध अन्य निरपेक्ष कायमात्र ही नियोग होता है। वातुरूपकी मिट्टि में लट लट गोदिक अनेक लफार बताये गए हैं। उनमें विधिलिङ् भी एक प्रकार है, जिसका अर्थ एक शुद्ध कार्यरूप होता है। जैसे वह जावे, यह एक विधिरूपसे प्रयोग है। इसमें प्रेरणा नहीं दी गई है, इसमें एक शुद्ध कायकी भूलक आई है। जिस वाक्य से प्रत्ययका अर्थभूत नियोग शुद्ध प्रतीत हुआ उस हीको तो शुद्ध कार्य कहते हैं। इसी कारणसे तो वह लिङ् प्रत्ययरूप कार्य शुद्ध कहलाता है। उसे जाना चाहिए वह जावे यादिक, वाद एक शुद्ध कायरूप है। जिसमें आज्ञा प्रेरणा अथवा उम् कायका वह करे ही, ऐसी कोई बात शामिल नहीं है। तो ऐसा जो शुद्ध अन्य निरपेक्ष कार्यरूप भाव है उसको नियोग कहते हैं। जब कभी उसका कोई विशेषण भी कुछ और प्रतीत होता है, उस त्रियाके साथ कोई विशेषण लगा हुआ है और अन्य अर्थ प्रतीत होता है तो वह प्रत्ययका अर्थ नहीं है। उग वाक्यमें जो प्रेरकत्व विशेषण बन जाता है वह प्रत्यय द्वारा वाच्य नहीं है, किन्तु वह एक पृथक् वादकी धुनि है। इस कारण शुद्ध कार्यको ही नियोग कहते हैं, ऐसा कोई पक्षका नियोगका अर्थ करता है। इस समय जकाकार भट्ट जो कि मीमांसकका एक सम्प्रदाय है, वह मीमांसक उस अन्य सम्प्रदायके, जो कि नियोगवादी है उनके मतव्यक्ता निराकरण कर रहा है कि श्रुतिवाज्योका अर्थ भावना रूप है, नियोग नहीं है।

शुद्ध प्रेरणारूप नियोगका आख्यान - कोई प्रवक्ता नियोगका यह अर्थ करता है कि जो शुद्ध प्रेरणा हो उसे नियोग कहते हैं। शुद्ध प्रेरणा ही नियोग है। यही उन मन्त्रगत श्रुतिवाक्योंसे जाना जा रहा है क्योंकि जब तब कि कोई पुरुष पेरित नहीं होता, तब तक वह अपनेको नियुक्त नहीं मान सकता है। जैसे बान्धव बोला गया कि स्वयंका मान यजेन अर्थात् स्वयंकी इच्छा करने वाला पुरुष यज्ञ करे। अब इस वादमें पेरित नियोगवादी तो यह कह रहा था कि विधिलिङ्का इनमें प्रयोग है अतः एव प्रेरणारूप अन्य निरपेक्ष शुद्धकार्यको ही इसमें ध्वनि है। और दूसरा नियोगवादी यह कह रहा है कि इसमें प्रेरणा पड़ी हुई है कि जो स्वार्थकी कामना करता है उसका यह ध्वनि ही है, या एक प्रेरणारूप अर्थकी ध्वनि मानी है। और उन प्रसङ्ग में नियोगवादी भट्टका यह सिद्धान्त सिद्धान्त है कि स्वयं भावना इष्ट साधन यह है इसका ही अर्थ अर्थ लेना है। एवं वेदवाक्यवादी यह कहता है कि वयं स्वयं ही स्वयंकी कामना करने वाला होने वही वयं, वे सब एक अर्थवाक्यकी ध्वनि हैं और, एवं वाक्य एक अर्थवाक्य ही इष्टि देता है। एवं एवं वाक्योका अर्थार्थ है। प्रवक्ता नियोगवादीका यह कहना है कि नियोगका अर्थ कोई एक अर्थवाक्य नहीं है। द्वितीय

नियोगवादी यह कहता है कि इन सब वाक्योंका अर्थ शुद्ध प्रेरणा है, याने एक कार्य पर दृष्टि सम्बन्ध बनानेका भाव है नहीं, इस विदित्पक्षे परे जो एक प्रेरणामात्र भाव है वही नियोगका अर्थ है ।

प्रेरणासहित कायरूप तथा कार्यसहित प्रेरणारूप नियोगका आख्यान तीसरा नियोगवादी प्रवक्ता कहता है कि प्रेरणासहित कार्यको नियोग कहते हैं । मेरा यह कार्य है, ऐसा कार्य है, यह बात जब पहिले ज्ञात हो जाय तब वह अपनी सिद्धिमें प्रेरक हो सकता है, अन्यथा नहीं हो सकता । ता हमसे यह सिद्ध हुआ कि कार्यमें प्रेरणा देनेमें तत्पर है यह वाक्य ज्ञान । मेरा यह काय है ऐसा जानकर उस कायकी सिद्धिमें प्रेरणा पाता है वह । इससे सिद्ध है कि नियोगका अर्थ प्रेरणासहित कार्य है न कि शुद्ध कार्य अथवा शुद्ध प्रेरणा । उसमें प्रथम नियोगवादीका भाव यह था कि केवल कार्य कार्यका नाम नियोग है, उसमें प्रेरणाका कोई सम्बन्ध नहीं । दूसरा नियोगवादी यह कहता कि इसमें प्रेरणाका भाव है, कार्यकी ओर इसकी दृष्टि नहीं तो तीसरा नियोगवादी कहता कि प्रेरणासहित कार्यका नाम नियोग है । तब चौथा नियोगवादी कहता कि कार्यसहित प्रेरणाका नाम नियोग है, क्योंकि कार्यके बिना कभी भी पुरुष प्रेरित नहीं होता, इस कारण कार्य सगत प्रेरणाका नाम नियोग है ।

कार्यप्रवर्तकत्वरूप नियोगका आख्यान—५ वाँ प्रवक्ता यह अर्थ लगाता है कि कार्यके प्रवर्तकपनेका ही नाम नियोग है । इसके सिद्धान्तमें न केवल कायका नाम नियोग है न केवल प्रेरणाका नाम नियोग है न प्रेरणासहित कार्यका नाम नियोग है किन्तु कार्यकी प्रवर्तकताका नाम नियोग है । अर्थात् प्रेरणाका विषयभूतकार्य कार्य है, वह कार्य स्वतः प्रेरक नहीं होता । किन्तु प्रमाणका जो व्यापार है, जो प्रमेय है वही प्रवर्तक होता है, इस कारण कार्यके प्रवर्तकपनेका ही नाम नियोग है । अपूर्व अपूर्व कार्यका सम्बन्धपना होनेसे तत्त्ववृत्तिसे वे सब शब्द प्रमाणमें पड़े हुए हैं । और वही प्रमेय हैं, उपचारसे आगोषित होकर ज्ञानमें प्रत्यक्षरूपसे आये हैं, तो वही विषय बन गया है । उस ही कार्यको, उस ही प्रमेयको यह ही प्रवर्तक है, स्वर्गकी इच्छा करने वालेका यह प्रमेय प्रवृत्ति करा रहा है इस कारणसे उस कार्यमें ही प्रवर्तकपना होनेका नाम नियोग है ।

कार्यप्रेरणासम्बन्धरूप तथा कार्यप्रेरणा समुदायरूप नियोगका आख्यान—छठा व्याख्याता नियोगका यह अर्थ कर रहा है कि कार्य और प्रेरणा इनके सम्बन्धका नाम नियोग है, इसका तात्पर्य यह है कि जैसे एक वद वाक्य है कि स्वर्गका अभिलाषी यज्ञ करे । ऐसे कथनमें किसीकी दृष्टिमें तो यह आया कि इस वाक्यमें प्रेरणा की धुन भरी हुई है । जैसे कोई किसी कार्यके लिए प्रेरित करता है इसी प्रकार इस वाक्यने भी लोगोको यज्ञ कार्यकी प्रवृत्तिके लिए प्रेरित किया तो किन्हींका यह मतव्य बना कि इसमें कार्यकी मुख्यता है । किन्हींका मन्तव्य बना प्रेरणाकी मुख्यता किन्हीं

की दृष्टिमें कार्य सहित प्रेरणा, किन्हीकी दृष्टिमें प्रेरणासहित कार्य, इत्यादि अनेकरूपसे नियोगके अर्थ हो रहे इस वाक्यके कि जो स्वयं चाहता है वह यज्ञ कार्य करे। यहाँ छठा प्रवक्ता यह कह रहा है कि प्रेरणा और कार्य इनका जो सम्बन्ध है वह नियोग है और यही अर्थ इस वाक्यसे निकल रहा है। ७ वाँ प्रवक्ता यह कहता है कि प्रेरणा और कार्य, इनका जो सम्बन्ध है उसका नाम नियोग है। ये दोनों परस्पर अविनाशित हैं। प्रेरणाके बिना कार्य नहीं होता, कार्यके बिना, प्रयोजनके बिना चित्तमें कार्य आये बिना प्रेरणा नहीं बनती है। तो नियोगका अर्थ प्रेरणा और कार्य इनका समुदाय है। दोनोंके दोनों पूरे रूपसे समुदित हो इसके नाम नियोग है। जैसे कि छुटपुट इकहरे इकहरे शास्त्र लिए हुए बहुतसे लोग हो तो केवल ऐसे खण्ड शास्त्र, विकल शास्त्र धारण करने वाले भ्रम-भ्रम रहे तो उससे जय नहीं होती है, किन्तु वे सब शास्त्री समुदित हो जायें और फिर युद्ध कार्य करें तो उनकी जय होती है। तो यह प्रभाव समुदायमें होता है। इस प्रकार प्रेरणा ही प्रेरणामात्र भाव रहे कार्यका वहाँ कुछ भी सम्बन्ध नहीं अथवा कार्य-कार्य ही दृष्टिमें है प्रेरणाका उसमें अन्वय नहीं तो वहाँ कार्य सिद्ध न होगा। अतः कार्य और प्रेरणा इन दोनोंके समुदायका नाम नियोग है।

कार्यप्रीरणोभयस्वभावविकल तथा यत्रास्वरूप नियोगका आख्यान—
८ वाँ प्रवक्ता यह कहता है कि कार्य और प्रेरणा दोनों स्वभावसे रहित होना नियोग का अर्थ है क्योंकि सब कुछ ब्रह्मगत होनेमें सब सिद्ध ही है और सिद्ध होने का कारण वहाँ न कोई कार्य है न कोई प्रेरक है अतएव कार्य और प्रेरणा दोनों स्वभावसे रहित नियोग होता है, ब्रह्म आत्मा ही नियोग कहलाता है। जैसे घट इसका अर्थ न कार्य है और घट इस वचनका अर्थ न प्रेरणा है। इस प्रकार कुछ भी वाक्य कहा गया उसका अर्थ एक ब्रह्मस्वरूप ही है। ब्रह्मकी एक अवस्था विशेष ही उस वेदवाक्यसे प्रतीत हुई है, क्योंकि वाक्य भी अखण्ड ही होता है और वाक्यार्थ भी अखण्ड ही होता है। जैसे कि वाक्य खण्ड-खण्ड रूपमें भ्रम-भ्रम पदोंमें बोल दिया जाय तो वह वाक्य तो नहीं कहलाता। जैसे कहा कि स्वर्गकी इच्छा करने वाला यज्ञ करे, तो इसमें एक पद ही बोला, वाक्य तो नहीं बना, वाक्य एक अखण्ड होता है। तो अखण्ड एक वाक्यका अर्थ भी एक अखण्ड ही होता है। ऐसा एक अखण्ड है ब्रह्म स्वरूप। वह कार्य प्रेरणा दोनोंके स्वभावसे रहित जो तत्त्व है उसका नाम नियोग है। अब ९ वाँ प्रवक्ता यह कहता है कि यत्रपर आरुह्योभयका नाम विशेष है, अथवा यत्रारुह्योभयका नाम जट-पटाकर जिज्ञासायें रखकर कामना रखकर प्रवृत्तिवा कहे ऐसा यत्रारुह्योभयका नाम नियोग है। जो पुरुष जिस विषयमें कामी होता है, कामिभावमान होता है वह नियोग होनेपर इस ही तरह अपने काम निवृत्तिवा कामना हुआ प्रवृत्ति करता है। जैसे किसी कार्यकी अधिक चाह तथा दूसरे कार्यकी कुछ आवश्यकता होकर काम जाता है लगना पड़ता है, विवश हो जाता है। जैसे कि कोई बंदर-काला और तो उसे चलना ही पड़ता है, भी ही यत्रारुह्योभयका नाम नियोग है।

भोग्यरूप व पुरुषरूप नियोगका आख्यान—एक नियोग प्रवक्ता श्रुति वाक्यका यह अर्थ निकालना है कि उसमें जो भोग्यरूप भाव है उसे नियोग कहने हैं मेरा यह भोग्य है इस प्रकार जो भोग्यरूप प्रतीत होता है और उसमें स्वतन्त्रता जो विज्ञान देना है कि यह भोग्य मेरा है, स प्रकारका यह समझानेसे विज्ञान भक्ता पुरुषमें ही तो व्यवस्थित है। वहाँ स्वामित्वरूपमें फलमें जो स्वतन्त्रता हागी वह भोग्य है। अब मेरा यह भोग्य है, जहाँपर यह अभिप्राय भोक्ताके होना है जिस विषयमें वही तो भोग्य जानना चाहिए। इस प्रकार कोई प्रवक्ता भोग्यरूप नियोगका अर्थ करते हैं। यहाँ जिस कारण साध्यरूपसे स्व ही जाना गया है। भोग्य यह भोग्य है ऐसा जाना गया तो वहाँ साध्यरूपमें क्या सिद्धिष्ट हुआ? अब भोग्य प्रयत्न सुभक्तो ही उस भोग्यका स्वामी बनना है। इस नियोगमें स्वका व्यवदेष्टा हुआ। जो सिद्धरूप भोग्य है, वह नियोग नहीं होता, क्योंकि वह सिद्ध ही हो गया है। साध्यरूपसे भोग्य की प्रेरकता होनेसे नियोग बनता है। जो सिद्ध है वह नियोग नहीं, किन्तु जो भोग्यरूप है, भोग्यरूपसे साध्य है इस तरहकी जो भोग्य प्रेरकता है इस तरहका यह भोग्य रूप नियोग है। एक नियोगवादी श्रुति वाक्याध्यायका यह अर्थ करता है कि पुरुष ही नियोग है। मेरा यह काय है इस प्रकार यह पुरुष ही तो मानता है तो पुरुषमें ही काय विशिष्टता आयी। कायस विशिष्ट कोन बनेगा? पुरुष ही। और, इसकी वाच्यता नियोग है। काय मिट हो जानेपर उस कार्यसे उस सिद्धिसे युक्त पुरुष साधित कहलाता है। तो अतएव उस वाक्यका अर्थ क्या हुआ? वहाँ पुरुष। भोग्य रूपा कायकी सिद्धि कर चुकने वाला यह पुरुष ही तो है। तो श्रुति वाक्यका अर्थ सर्वत्र वही पुरुष प्रमाण, आत्मा ही है।

नियोगवादके निराकरणमें = विकल्प व उत्तरसे समविकल्पका निराकरण—भट्ट यहाँ यह बात रख रहे हैं कि नियोगवादियोंका जो यह ११ प्रकार का अर्थ है यह तो यह ११ प्रकारका भी नियोग विचार, नियोग ज्ञानपर बाधित हो जाता है क्योंकि उस नियोगके सम्बन्धमें प्रमाण प्राप्ति व विकल्प पृष्ठव्य है। क्या नियोग प्रमाणरूप है अथवा नियोग प्रत्यक्षरूप है? प्रमाण और प्रमेय दोनों रूप है? अथवा वह नियोग प्रमाण और प्रमेय दोनों रूप है? अथवा वह नियोग शब्द व्यापाररूप है या पुरुषके व्यापाररूप है? अथवा शब्द और पुरुष दोनोंके व्यापाररूप है? या दोनोंके व्यापारसे रहित है? इन ८ प्रकारके विकल्पोंमें यदि प्रथम पक्ष मानते हो कि वह ११ भेद वाक्य यात्रे समस्त नियोग प्रमाणरूप है तो इसका अर्थ यह हुआ कि इस श्रुतिवाक्यका विधि ही अर्थ है क्योंकि प्रमाण विधिरूप होता है। तब वेदान्तवादका पक्ष प्रभाकरके मतमें जा गया। प्रभाकर श्रुति वाक्यका नियोग अर्थ केवल ब्रह्मस्वरूप करता है, अन्य ब्रह्मस्वरूप विदात्मक है, प्रमेयरूप है, प्रतिभासरूप है। तो जब यहाँ ११ प्रकारके समस्त नियोगोंको ही प्रमाणरूप मान लिया गया, किसी भी प्रवक्ताका कुछ भी नियोग है,

उन सभीके बारेमें न विकल्प पूछे गए थे । उनमेंसे नियोगको प्रमाणरूप माना गया तो प्रमाण होती विधि, विधि ही वाक्यका अर्थ है और वह है ब्रह्मरूप । सो अब नियोगवाद न रहा, वेदान्तवाद हो गया । क्योंकि प्रमाकरका नियोग हो गया अब प्रमाणरूप प्रमाण है चैतन्यात्मक और चैतन्यात्मा है प्रतिभामात्र और प्रतिभास-मात्र है परब्रह्मरूप । प्रतिभासमात्रसे पृथक् कोई विधि कार्यरूपसे प्रतीयमान नहीं होता क्योंकि सनस्त नियोग यहा प्रमाणरूप मान लिए गए हैं । जैसे घट पट आदिक पदार्थ जो सब प्रमाणरूप है, ब्रह्मस्वरूप है उस प्रतिभासमात्रमें प्रथक् घट आदिक प्रतीयमान नहीं होते । सब कुछ प्रतिभास स्वरूप है, ब्रह्मरूप है । इस प्रकार नियोग प्रमाणरूप है । तो फिर वह प्रेरकरूपसे भी अनुभवमें नहीं आ सकता । जैसे वचन वचन है वे प्रेरक क्या हा सकते हैं ? निश्चयम् कर्मसाधन और करणसाधनरूपसे वाक्यार्थकी प्रतीति होनेपर कार्यकी प्रेरकताका ज्ञान बनता है, अन्यथा नहीं बनता । तो इन ११ प्रकारके नियोगोंको प्रमाणरूप मान लेनेसे अर्थ निकला विधिरूप, ब्रह्म-वादरूप । वह कैसे ? सो सुनो जब श्रुतिवाक्यमें यह शब्द सुना द्रष्टव्याऽऽयमात्मा श्रोत-व्यो निदिध्यासितव्य आदिक तो शब्दके श्रवणसे सुनने वालेके चित्तमें यह एक प्रेरणा जगी कि इसमें जो यह कहा गया कि अरे यही आत्मा देखना चाहिए, यही आत्मा सुनना चाहिए, यही आत्मा उपासनामें लाना चाहिए । तो मैं और कुछ हूँ इस समय और अन्य अणुस्था जो कि विलक्षणरूप है उसमें मैं प्रेरित हुआ हूँ, ऐसा उसका अभिप्राय बना, एक अहंकार बना मुझको आत्मा देवता चाहिए, सुनना चाहिए, ध्यान किए जाना चाहिए । इस प्रकारके अहंभाव रूपसे वहाँ स्वयंप्राप्तिमा ही तो प्रतिभासित हो रहा है अतः वह ही विधि है । ऐसा वेदान्तवादियोंने भी कहा है । और इन सब नियोगोंको प्रमाणरूप माननेपर इस ही ब्रह्मवादका प्रवेश होता है । प्रमाकरोको फिर वह नियोगवाद नहीं रहता ।

नियोगको प्रमेयरूप माननेके द्वितीय विकल्पका निराकरण—यदि प्रमाकर कहे कि फिर तो नियोगको प्रमेयरूप मान लिया जाय, क्योंकि नियोगको प्रमेयरूप माननेपर उक्त दोष बताया गया है । समाधानमें मट्ट कहते हैं कि यह भी बात असंगत है, क्योंकि नियोगको प्रमेयरूप माननेपर फिर प्रमाणका अभाव हो जाता है । और जब प्रमाणका अभाव है तो प्रमेय कोई कुछ टिक नहीं सकता । यदि नियोग को प्रमेयरूप मानते हो तो उसका प्रमाण कुछ अन्य बताना ही चाहिए । क्योंकि प्रमाणके अभावमें प्रमेयपना बन नहीं सकता । यदि प्रमाकर यह कहे कि श्रुतिवाक्य ही तो प्रमाण है, तो यह बात घटित नहीं होती, क्योंकि श्रुतिवाक्य तो है अचेतन-स्वरूप और प्रमाण होता है चिदात्मक । तो अचिदात्मक श्रुतिवाक्यमें प्रमाणपना घटित नहीं हो सकता । केवल एक उपचारकी ही बात कही जा सकती है । यदि यह मान लोके कि श्रुतिवाक्यको सम्बिदात्मक मान लेंगे तो इसका यही तो अर्थ हुआ कि

पुरुष ही श्रुतिवाक्य है। जो एक सर्वव्यापक ब्रह्म है वही सब कुछ है और वही प्रमाण हुआ। तो श्रुतज्ञानको ज्ञानात्मक माननेपर पूर्वपक्ष ही भा गया अर्थात् वह प्रमाण प बन गया। और, उस श्रुतिवाक्यका सम्बेदनरूप पर्याय अथवा उस सन्विदात्मकका सम्बेदनरूप पर्याय क्या है ? मैं नियुक्त हुआ हूँ, इस प्रकारका अभिमानरूप नियोग है और उसे प्रमेय मानते हो जो कि ज्ञानका ही पर्याय है, तो वह पुरुषसे कुछ अन्य तो न रहा। तो इस तरह इस पक्षमें भी वेदान्तवादियोंके मतव्युक्त प्रवेश हुआ। नियोगवादकी कोई बात न रही।

नियोगको प्रमाणप्रमेयोभयरूप माननेके तृतीय विकल्पका निराकरण अब नियोगवादी प्रभाकर यह कहता है कि यदि केवल प्रमाणरूप मानते हैं नियोगको तो दोष दिया गया और प्रमेयरूप मानते हैं नियोगको तो दोष दे दिया गया तो अब नियोगको प्रमाण व प्रमेयरूप मान लीजिए अर्थात् नियोग द्वयात्मक है प्रमाणरूप और प्रमेयरूप। उत्तरमें भट्ट कहता है कि यह भी बात अयुक्त है, क्योंकि प्रमाण प्रमेयरूप नियोगको मान लेनेपर ज्ञानकी पर्यायपनेका प्रसंग होता है। यदि प्रमाण प्रमेयरूप नियोगको ज्ञानका पर्याय न माना जायगा तो वह प्रमाण प्रमेयरूप बन ही नहीं सकता। और, प्रमाण प्रमेयरूप नियोगका ज्ञान पर्यायपना सिद्ध होनेपर बात नहीं रही कि वह चिदात्मा दोनों स्वभावसे अपने आपको दिखाता हुआ नियोग है। जो ब्रह्मस्वरूप है, जो सन्विदात्मक है वह क्या अपने आपका सम्बेदन नहीं करता ? तो ज्ञानमें सन्विदात्मक स्वरूपमें प्रमाण प्रमेय उभयरूपता है वही प्रमाण है। वही प्रमेय है। तो नियोगको प्रमाण प्रमेयरूप माननेपर वही ब्रह्मवाद सिद्ध होता है। वहां भी नियोगवादकी कोई प्रतिष्ठा न रही।

नियोगको अनुभयस्वभावरूप माननेके चतुर्थ विकल्पका निराकरण— अब प्रभाकर कहता है कि तब फिर नियोगको अनुभयस्वभावका मान लीजिये। इस शाकापर भट्ट उत्तर देता है कि तो हमका तात्पर्य यही हुआ कि सम्बेदन मात्र ही पारमार्थिक स्वरूप रहा। क्योंकि उसने न प्रमाण स्वभावरूप माना और न प्रमेय स्वभावरूप माना। तो वह एक सम्बेदनमात्र रहा। न निर्णायक रहा न ज्ञेय रहा। तो सम्बेदनमात्र तत्त्व सिद्ध होनेपर फिर तो वह कभी भी हेय नहीं हो सकता तब उसमें अनुभयस्वभावपना सम्भव हो सकता है तो इस तरह प्रमाण और प्रमेयरूप व्यवस्थाकी भेदसे रहित सन्मात्र स्वस्व रूपसे उस हीका वेदान्तवादियोंने ब्रह्मरूप निरूपण किया है तो इस पक्षमें भी ब्रह्मवादका प्रवेश होता है। इस तरह नियोगका न प्रमाण स्वरूप न प्रमेयस्वरूप न उभयस्वरूप और न अनुभय स्वरूप सिद्ध किया जा सका।

नियोगको शब्दव्यापाररूप व आत्मव्यापाररूप माननेके पञ्चम व

षष्ठ विकल्पका निराकरण—अब यदि प्रभाकर यह माने कि फिर शब्दके व्यापारको ही नियोग मान लिया जाय तो सुनिये, इसमें भट्ट मतका ही अनुसरण हो गया क्योंकि भट्ट निदान्तमे शब्दव्यापारको शब्दभावनारूप माना है। यदि पुरुष व्यापारका नाम नियोग कहते हैं तो इस पक्षमे भी तो भट्ट मतका अनुसरण हो गया, क्योंकि पुरुषका व्यापार भी भावना स्वभावरूप है। पुरुष है एक चैतन्यात्मक उसका व्यापार और क्या हो सकता है ? सिवाय भाव करनेके, भावना करनेके। यदि नियोगका पुरुष व्यापाररूप मानते हैं तो वह भी भावनास्वभावी सिद्ध हुआ और श्रुतिवाक्यका अर्थ भावना है यही तो भट्ट मन्तव्य कहता आया है। भावनार्थ दो प्रकारका हुआ करती हैं एक शब्द व्यापाररूपसे, एक आत्मव्यापाररूपसे। यदि शब्द व्यापाररूप नियोगको मानते हैं तो वही जैसे भावना वाक्यार्थ सिद्ध हो जाता है। इसी प्रकार आत्मव्यापाररूप नियोगको मानते हैं तो वही भी भावनारूप वाक्यार्थ सिद्ध हो जाता है।

नियोगको शब्दात्मानुभयरूप माननेके सप्तम विकल्पका निरूपण—अब प्रभाकर कहता है कि फिर शब्द व्यापार और आत्मव्यापार दोनों रूप नियोगको मान लीजिए। समाधानमे कहते हैं कि इन दोनोंको नियोगरूप माननेके पक्षमे यह तो बतलावो कि दोनोंरूप क्रमसे हुए या युगपत् हुए ? यदि कहो कि क्रमसे नियोग दोनों रूप बनता है—शब्दव्यापाररूप और आत्मव्यापाररूप, तो ऐसा कहनेमे वही दोष है। कोई किसी समय शब्दव्यापाररूप रहा तो वह भी भावना स्वभावरूप अर्थ कहलाया और जब कभी पुरुष व्यापाररूप रहा तो उसका भी अर्थ भावना ही कहलाया। तो भावनारूप श्रुतिवाक्यार्थका ही एक नाम रख दिया नियोग। नियोग कोई छिन्न अर्थ नहीं रहा। यदि कहो कि नियोग शब्द व्यापाररूप और आत्म व्यापाररूप दोनों ही स्वभाव वाले एक साथ हैं तो दोनों स्वभावरूप एक साथ एक वस्तुमे एक भावमे हो यह बात व्यवस्थित नहीं की जा सकती है।

नियोगको शब्दात्मानुभयरूप माननेके अष्टम विकल्पमे वाक्यकालमे अविद्यमान विषयस्वरूप उस नियोगका निराकरण—अब प्रभाकर कहता है कि फिर अनुभयरूप ही मानलो अर्थात् नियोग शब्द व्यापाररूप और अर्थ व्यापाररूप दोनोंमे रहित मान लिया जाना चाहिए। तो इस पक्षमे यह बतलाओ कि वह अनुभय व्यापाररूप नियोग क्या विषय स्वभावरूप है या फल स्वभावरूप है या रजभावरूप है। अर्थात् नियोगका जो शब्द व्यापार और अर्थव्यापारसे रहित मानते हैं वे नियोग किस स्वभावरूप हैं ? विषयस्वभावरूप अर्थात् जो कार्य किये जानेका आदेश है या जिस विषयमे मात्र लगाया जाता है उस विषय स्वभावरूप है या यज्ञ आदिकके फल जो प्राप्त होने क्या ऐसे फल स्वभावरूप है, अथवा कोई रजभावरूप ही नहीं है। यदि कहो कि वह नियोग जो कि शब्दव्यापार और आत्मव्यापार दोनोंसे रहित है वह

विषय स्वभावस्वरूप है तो बताओ कि वह विषय कौनसा है ? जैसे कि एक वाक्य आया श्रुतिमें आया कि “अग्निष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत,” इस वाक्यका अर्थ क्या याग आदिक विषय है अर्थात् यज्ञ करना वह विषय है । तो य बताओ कि वह वाक्य विषय इस वाक्यके कालमें स्वयं अविद्यमान है या विद्यमान है, जब कि यह वचन बोला गया उस कालमें याग विषय मौजूद है अथवा नहीं है ? यह सब पूछा जा रहा है इस प्रसंगमें कि श्रुतवाक्यका अर्थ नियोग माना है तो वह नियोग अनुभूत स्वभाव है, विषयस्वरूप है और वह यागरूप है तो उस वचन प्रयोगके कालमें वह विषय अविद्यमान है या विद्यमान ? यदि कहो कि वाक्यकालमें वह याग आदिक विषय अविद्यमान है, तो भाव यह हुआ कि उस यागविषयक स्वभावस्वरूप नियोग भी अविद्यमान कहलाया । फिर यह नियोग वाक्यका अर्थ कैसे हुआ ? जो बात है ही नहीं वह किमीका अर्थ कैसे बन जाय ? जैसे आकाशपुष्प उमकी सत्ता ही नहीं हो वह किसी वचनका अर्थ तो न बन जायगा । यदि कहो कि आधी है वह यज्ञ जिस समय वाक्य बोला गया कि स्वर्गका अभिलाषी याग करे तो अभी वाक्य ही बोला गया है और याग करनेकी बात उमकी बुद्धिमें आयी है, और वह याग भावी है, भविष्यकालमें होनेका है । तो भविष्यकालमें होने वाले बुद्धिमें इस समय आरुढ़ उस यागको नियोगका वाक्यार्थ मान लिया जायगा । तो उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह तो क्षणिकवादियोंके मनका अनुसरण हो बैठेगा, क्योंकि क्षणिकवादमें भी जब कि पदार्थ क्षण क्षणमें नवीन नवीन होते हैं, तो जो लोगोके चित्तम कल्पनाये रहती हैं किसीके भविष्यके कामकी तो वे तो असत् ही हैं । लेकिन बुद्धिमें आरुढ़ हीकर वह विषय बन जाता है तो ऐसा ही नियोगवादी प्रभाकर मान रहा है, इससे वाक्यके कालमें वाक्यका अर्थ अविद्यमान है यह पक्ष नहीं बनता ।

नियोगको शब्दात्मानुभयरूप माननेके अष्टम विकल्प में वाक्यकालमें विद्यमानविषयस्वरूप उस नियोगका निराकरण—अब कहो कि उस वाक्यके कालमें यह अनुभूत स्वभावस्वरूप नियोग याग विषयस्वरूप होता हुआ विद्यमान ही है, तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर वाक्यका अर्थ नियोग न रहा । क्योंकि नियोग तो होता है यज्ञ आदिक कार्य करनेके लिए और जो किया ही जा चुका है निष्पन्न ही हो गया है, विद्यमान ही है, ऐसे याग आदिक फिर निष्पादन होनेका योग नहीं है । उसका क्या निष्पादन करना ? वह तो निष्पन्न ही हो गया । जैसे पुरुष ब्रह्म, वह निष्पन्न ही है, उसको क्या निष्पन्न करना । यदि कहो कि उस नियोगका अर्थ तो अनिष्पन्नरूप है और तभी उस अनिष्पन्नरूपके निष्पादनके लिए नियोग होना है तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो अनिष्पन्न यागस्वरूप नियोग भी अनिष्पन्न रहा फिर वह वाक्यार्थ कैसे हुआ ? इस कथनका तात्पर्य यह है कि यहाँ पूछा जा रहा है कि स्वर्गका अभिलाषी पुरुष यज्ञ करे ऐसा जब वाक्य बोला उस वाक्यके सम्बन्धमें ही यज्ञ विद्यमान है तो अब करने की बात क्या रही ? यज्ञ करनेके लिए ही तो यह उपदेश किया गया था । और, माना

प्रमाकरके मतकी सिद्धि कैसे होगी ? कुछ आलम्बन ही नदी है, प्रमत हा गया ।

स्वभावरूप नियोगके विकल्पीकी असंगतता—यदि स्वभावका नियोग माना जाता है तो इसने भी पहिले जैसा ही दोष आता है अतएक निराकरण हो जाता है । स्वभावमें कुछ न कार्य प्रतीत हुआ न कोई प्रेरणा प्रतीत हुई, न कोई प्रवृत्तिकी कारणभूत ही बात बनी तो निरालम्बनकी तरह हो गया । कोई आलम्बन ही न रहा, उसके किए जानेका कोई अर्थ ही न रहा वाक्यका क्या अर्थ कहलाया ? वे ल स्वभाव है बस यही नियोग है । इसमें क्या प्रवृत्ति हुई, क्या निवृत्ति हुई ? क्या कहा गया ? मूककी तरह एक समयको खो देने जैसी बात रही ।

मत् असत् उभय अनुभय डन चार विकल्पीरूप नियोगवादका निराकरण—नियोगवादके सम्बन्धमें और भी मुनो ! प्रमाकर द्वारा माना गया नियोग क्या सत् होता हुआ ही नियोग है या असत् होता हुआ ही नियोग है ? या मत् असत् उभयरूप नियोग है ? इन चार पक्षोंमेंसे यदि प्रथम पक्ष माना जाता है कि सत् होता हुआ ही नियोग है तो इस पक्षमें विधिवादका समर्थन हुआ, क्योंकि जो मन्मात्र है वह तो विधि है । इसमें नियोगकी ही बात कहाँ आई ? यदि कहो कि असत् होता हुआ ही नियोग है तो इसमें निरालम्बनवाद आ गया । यानि कुछ है ही नहीं, अब वाक्यका क्या अर्थ रहा ? श्रुतिवाक्यका वह अर्थ है जिसका कुछ ठिकाना ही नहीं, कोई लक्ष्य ही नहीं । तब नियोग क्या चीज रही ? यदि कहो कि सत् असत् उभयरूप होता हुआ नियोग है, तो जो सत् और असत्में दोष दिया गया था, दोनों ही तरहके दोष इस तृतीय पक्षमें घटित होते हैं । यदि कहो कि न सत् है न असत् है, ऐसा अनुभयरूप नियोग है, तो इसमें तो स्वयं ही बाधा आ रही । सत्त्व और असत्त्व ये दोनों परस्पर एक दूसरेका निराकरण करते हुए रहते हैं । जब सत्त्व कहा तो इसका अर्थ हुआ कि असत्त्व नहीं है । और, जब असत्त्व कहा तो इसका अर्थ है कि सत्त्व नहीं है । एकके निषेध करनेमें दूसरेका विधान आ ही जाता है । तो ऐसा परस्पर व्यवच्छेदरूप सत्त्व और असत्त्वका एक जगहमें एक साथ प्रतिषेध नहीं किया जा सकता है । यदि कहो कि सर्वथा सत्त्व और असत्त्वका प्रतिषेध होनेपर भी अर्थात् सत्त्व असत्त्व एक वस्तुमें नहीं रह सकता है लेकिन कथंचित सत्त्व और कथंचित असत्त्वका तो एक जगहमें विशेष नहीं है । तो उत्तरमें कहते हैं कि यो तो फिर प्रमाकरको स्याद्वादका आश्रय लेना पड़ा, उसकी खुदकी निजकी बात क्या रही ?

प्रवर्तकस्वभाव नियोगकी असंगतता—और भी बात विचारिये कि ये स्वभाव नियोग जो ११ प्रकारोंमें प्रवक्तो लोग बतलाते हैं, वह सारा नियोग प्रवर्तकस्वभावही है या प्रवर्तकस्वभावही है ? यानि किसी कार्यमें प्रवृत्ति करनेका स्वभाव रखता है नियोग या नहीं कुछ प्रवृत्ति न करनेका स्वभाव रखता है ? यदि कहो कि

नियोग प्रवर्तकस्वभावी है तो उत्तरमें कहते हैं कि यो तो फिर प्रभाकरोकी तरह नियोग क्षणिकवादियोंको भी प्रवर्तक बना दें। जब नियोगका अर्थ किया है प्रवर्तकत्व और वह है श्रुतिवाक्यका अर्थ तो जब नियोग प्रवर्तन करानेका स्वभाव रखता है तो जिस समय उस श्रुतिवाक्यको बोला गया कि स्वर्गाभिलाषी यज्ञ करे तो उसका अर्थ जो निकलता है वह तो एकदम प्रवर्तक करनेका स्वभाव रखता हुआ निकलता है। तो जैसे उस शब्दको प्रभाकरोंने सुना और वे प्रवृत्ति करने लगे, वही बैठे हुए क्षणिकवादियोंके भी कानमें शब्द गए और उसका अर्थ है प्रवृत्ति करनेके स्वभावरूप तो फिर उनको भी प्रवृत्ति करा बैठना चाहिए, क्योंकि यहाँ तो उस नियोगको सर्वथा प्रवर्तकरूप मान लिया गया है। यदि प्रभाकर यह कहें कि इस श्रुतिवाक्यका अर्थ जो नियोग है वह प्रवर्तकस्वभाव तो है लेकिन क्षणिकवादों तो विपरीतबुद्धि लिए हुए हैं, सो उनकी प्रवृत्ति नहीं करा पाता। तो उत्तरमें कहते हैं कि तब फिर प्रभाकरोंको भी प्रवृत्ति न कराना चाहिए, क्योंकि वह भी विपरीत है। उन प्रभाकरोंके सम्बन्धमें भी यह कहा जा सकता है कि प्रभाकरोंके मतमें भी विपरीत है। और, जैसे कि क्षणिकवादियोंको विपरीत मानता हो यो कि उनके मतमें प्रमाणोंमें बाधा आती है तो इसे बुनियादपर कि प्रमाण बाधित है उनका मतव्य इसपर सीगता ही विपरीत माना जाये और प्रभाकरके सिद्धान्त विपरीत न माने जाये, यह तो एक पक्षमात्र है, क्योंकि प्रभाकरोंका मतव्य भी प्रमाणबाधित है। जैसे कि क्षणिकवादियोंके प्रति यह कहा जाता है कि वह मानता है पदार्थोंको प्रतिक्षणमें विनश्वर, क्षण क्षणमें नष्ट होते हैं समस्त पदार्थ। ऐसा उनका कथन प्रत्यक्ष आदिक प्रभावसे विरुद्ध है। यो कहकर क्षणिकवादियोंको विपरीतबुद्धि कहा है। तब यहाँ भी देखिये कि नियोगवादी, नियोगता नियोग वियोगका विषय आदिक जो भेद कल्पित करते हैं तो यह कल्पना भी तो प्रमाण विरुद्ध है, क्योंकि समस्त प्रमाण विधिकी विषयताकी ही व्यवस्था करता है अर्थात् एक ब्रह्मवादका ही समर्थन करता है तो उनकी दृष्टिसे प्रभाकर भी विपरीत हुए। इस कारण यह पक्ष युक्त नहीं बना कि नियोग प्रवर्तक स्वभाव वाला होता है।

अप्रवर्तक स्वभाव नियोगकी असिद्धि—यदि कहो कि शब्दनियोग अप्रवर्तक स्वभाव वाला है याने श्रुति वाक्यका जो अर्थ निकला नियोग वह नियोग प्रवृत्ति न कराये ऐसे स्वभाव वाला है। तब तो यह मिट हो गया कि नियोग प्रवृत्तिका कारण नहीं है। और तब उस नियोगसे कोई काम ही न निकला, अर्थ क्रिया ही न हुई। किसी पुरुषके मनमें कुछ बात ही न जची। कोई यज्ञ आदिककी प्रवृत्ति न हुई तो ऐसी प्रवृत्तिका अहेतुभूत अप्रवर्तक स्वभाव वाला नियोग वाक्यका अर्थ नहीं हो सकता, अप्रवर्तक स्वभाव वाले नियोगमें वाक्यार्थता असिद्ध है।

फलरहित नियोगकी भीमासा—अब नियोगके सम्बन्धमें अन्य बात भी देखिये—वह नियोग फलरहित है या फलसहित है? यदि कहो कि फलरहित है तो

फलरहित नियोगमें तो बुद्धिमानोंकी प्रवृत्ति हो नहीं सकती। यदि फलरहित नियोगमें भी कोई प्रवृत्ति करे तो वह बुद्धिमान नहीं कहा जा सकता उसकी गिनती मूर्खोंमें आयेगी। क्योंकि प्रयोजनका उद्देश्य बनाये बिना तो मदबुद्धि पुरुष भी प्रवृत्ति नहीं करता। कोई भी पुरुष ऐसा नहीं है कि प्रयोजन कुछ न हो और प्रवृत्ति करे। हाँ ऐसा पागल हो कोई हो सकता है। जो प्रवृत्ति तो कर रहा है कुछ और प्रयोजन उसका कुछ भी नहीं है यदि नियोग फलरहित है तो नियोगसे प्रेक्षावानोंकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती। प्रमाकर शका करता है कि यह बात सर्वथा नहीं कह सकते कि प्रयोजन न हो तो प्रवृत्ति हो ही नहीं सकती। देखो प्रसिद्ध प्रचण्ड तेजस्वी राजाके वचनके नियोग से लोग प्रवृत्ति करते हैं। प्रयोजन न रहकर भी राजा कुछ धाडा करता है और लोगोंको आज्ञा पालना पड़ता है। उनका प्रयोजन और फलका कुछ उद्देश्य ही नहीं है। उससे उन्हें क्या मिलेगा? ऐसी भी अनेक घटनायें आती हैं कि राजाशाको मानना पड़ रहा है और मानने वालोंको उससे किसी वस्तुका लाभ नहीं हो रहा। इस कारण यह दोष नहीं दिया जा सकता कि फलरहित नियोगसे फिर किसी बुद्धिमानकी प्रवृत्ति न बनेगी। उत्तरमें कहते हैं कि उक्त शका भी ठीक नहीं है, क्योंकि यदि प्रसिद्ध प्रचण्ड राजाके वचनके नियोगसे कोई पुरुष फल लाभके बिना भी प्रवृत्ति करता है तो वहाँ यह न समझना चाहिए कि उस पुरुषने प्रयोजनके बिना राजवचन माना। यद्यपि किसी वस्तुका लाभ नहीं हो रहा, यह प्रत्यक्ष दिख रहा लेकिन कोई आपत्ति राजा न डाल दें, उसकी कोई बरवादी न हो जाय, उस बरवादीके बचावका फल तो मिला। राजाज्ञा हुई और प्रवृत्ति की किसी पुरुषने उस ही प्रकार, और लाभ कुछ हो नहीं तो सबथा कुछ लाभ नहीं हुआ यह नहीं कह सकते। यदि राजवचन नहीं मानता तो राजा दण्ड देता, बरवादी करता, आपत्ति डालता। तो भव वचन मान लेनेसे उन आपत्तियोंसे तो बच गया, इस कारण यह बात बिल्कुल सही है कि प्रयोजनका उद्देश्य किए बिना मदबुद्धि पुरुष भी कुछ प्रवृत्ति नहीं करता।

फलरहित नियोगके विकल्पमें प्रत्यवाय परिहार प्रयोजनकी भीमसिद्धि जब शकांकर प्रमाकर कहता है कि वेदवचनसे भी नियुक्त होता हुआ पाँके-परिहारके लिए प्रवृत्ति कर रहा है, यद्यपि श्रुति वाक्यका अर्थ फलरहित नियोग है और फलरहित नियोगसे प्रवृत्ति कर रहा है तो यह न समझना चाहिए कि प्रवृत्ति करने वाले पुरुषने किसी भी प्रयोजनका उद्देश्य बनाये बिना प्रवृत्ति की। उसका प्रवर्तन प्रत्यवायपरिहारके लिए है। प्रत्यवाय कहते हैं दापको। यदि दोष परिहारके लिए वेदवचनसे नियुक्त हुआ पुरुष प्रवृत्ति करेगा, कहा भी है यह कि अपने दोषकी, निवृत्तिके लिए नियम और नैमित्तिक क्रियाकाण्ड करना चाहिए। तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि तब स्वर्गमिलायी यज्ञ करे यह वचन कैसे सिद्ध हुआ क्योंकि यहाँ यज्ञ करो, इस तरहके लिङ्ग प्रत्ययसे अथवा इसके एवजमें लोट् और लृट् प्रत्यय भी लगाये जा सकते हैं। जैसे जुह्यात्, यह तो हुआ लिङ्गलकारका रूप, जिसका अर्थ है यज्ञ करे। जुहीतु यह

लोट् प्रत्यय है जिसका अर्थ है यज्ञ करो । और होतव्य, इसमें है तव्य प्रत्यय, जिसका अर्थ है हवन करना चाहिए । तो ये तीनों ही प्रकारके प्रत्यय बताने मात्रसे ही नियोग मात्रकी सिद्धि हुई, और देखिये ! उससे प्रवृत्ति हुई । तात्पर्य यह है कि यह कहना कि जो वेद वचनसे नियुक्त होता है पुरुष, वह जो यज्ञमें प्रवृत्ति करता है वह दोष परिहार के लिए करता है यह बात असिद्ध हुई । देखो स्वर्गकी प्रवृत्तिके लिए करता है एक तो यह बात उस वाक्यके अर्थमें भूलकी, दूसरी बात कोई निष्काम पुरुष भी हो और वह यज्ञमें प्रवृत्ति करता है वेदवाक्यको सुनकर तो उसका भाव यह हुआ कि आज्ञाप्रधानता के ढंगसे लिङ्ग आदिक प्रत्ययके निर्देशसे जितना नियोग अर्थ भूलकला है, इतने मात्र नियोगसे प्रवृत्ति सम्भव हुई, अब यह नहीं कहा जा सकता कि दोष परिहारके अर्थ ही प्रवृत्ति होती है । और, पक्ष यह चल रहा है कि श्रुतिवाक्यका अर्थ है फलरहित नियोग तो फलरहित नियोज अर्थमें बाधा आती है ।

फलसहित नियोगकी भीमासा—यदि कहो कि श्रुतिवाक्यका अर्थ है फल सहित नियोग, तो इस पक्षमें तात्पर्य यह निकला कि फलायिता ही प्रवर्तक रही, नियोग प्रवर्तक न रहा । श्रुति वाक्यको सुनने वाले पुरुषने जो फलकी चाहकी तो फलकी चाह रूप भाव ही यज्ञमें प्रवर्तन कराने वाला रहा, इससे अतिरिक्त नियोग अर्थ और कुछ न रहा, क्योंकि देखो कि अब नियोगके बना भी फलायितासे प्रवृत्ति देखी जाती है । यदि कहो कि पुरुषके वचनसे नियोग बन जायगा तो कहते हैं कि यह उलाहना भी उपालम्भ भी युक्त नहीं है, क्योंकि ऐसा कहा जानेपर तो यह बात बनी कि जो अग्नी-रूपेय, अग्निहोम आदिक वाक्य हैं फिर उनसे नियोग न बना । और, इस तरह तो सर्व सत्त्विक ब्रह्म अर्थात् अब कुछ यह सत्त्व समूह एक मात्र ही सत् है, ब्रह्म है, यह यह वचन जो विवि मात्रका प्रतिपादक है वह भी उपालम्भसे रहित हो जायगा । सो इस तरह वेदान्तवादकी सिद्धि होती है । तो यो जो ११ प्रकारका उस श्रुति वाक्यका नियोगरूप अर्थ निकाला गया है, वह सब प्रकारका नियोग वाक्यका अर्थ नहीं है, क्योंकि उस नियोगसे किसीकी प्रवृत्ति ही नहीं हो पा रही है विधिकी तरह । विधि ब्रह्म यह एकार्थक शब्द है । जैसे कि मन्मात्र ब्रह्म वह किसीकी प्रवृत्तिके कारण तो नहीं है । इसी तरह ये सब नियोगरूप वाक्यार्थ भी किसीकी प्रवृत्तिके कारण नहीं हैं । यो नियोगका अर्थ हन विकल्पोके विचार करनेपर घटित नहीं होता । यो उन ११ तरहके नियोगार्थको एक सामूहिकरूपसे निराकृत करनेकी बात नहीं ।

शुद्ध कार्यरूप नियोग व शुद्ध प्रेरणारूप नियोगकी असंगतता—अब यदि उन सभी विकल्पोमें प्रत्येक नियोगरूप अर्थको अलग-अलग विचार भी करते हैं तो भी नियोगका अर्थ सिद्ध नहीं होता । यदि यह नियोगवादी यह कहने लगे कि लोगोंके प्रथक् प्रथक् नियोगार्थकी भीमासा करिये, उसमें यदि श्रुतिवाक्यका अर्थ घटित न हो अब दूषण बताइये तो अब उन समस्त ११ अर्थोंमें कम क्रमसे एक एक अर्थके

ऊपर विचार करते हुए नियोग अर्थका निराकरण करते हैं। नियोगवादिदोका प्रथम आस्थान है कि शुद्ध कार्यको नियोग कहते हैं किन्तु यह पक्ष घटित नहीं होता, इसका कारण यह है कि जहाँ न प्रेरणा है न कोई नियोज्य है वहाँ नियोग सम्भव नहीं हो सकता है यदि प्रेरणारहित, नियोज्य रहित होनेपर भी किसी अर्थका नियोग नाम धर दिया जाय तो वह एक इस तरहका नामकरण है जैसे कि कोई अग्ने कम्बलका कुदाली नाम धर दे। मगर इस तरह नाम धरने मानसे, जिसमें कार्य कुछ नहीं, प्योजन कुछ नहीं, उससे इष्टकी सिद्धि नहीं होती। दूसरा आस्थान है नियोग का कि शुद्ध प्रेरणाको नियोग कहते हैं। यह भी इस ही तरह खण्डित हो जाता है, इसका कारण यह है कि जहाँ नियोज्य नहीं और फल नहीं ऐसी प्रेरणा भी प्रदान मात्र है। जहाँ उसका कोई फल ही नहीं तो थोथी प्रेरणासे प्रवृत्ति क्या होगी। और नियोज्य ही नहीं तब प्रवृत्ति कौन करेगा तो ? नियोज्य और फलरहित प्रेरणाको नियोगरूप नहीं दे सकते।

प्रेरणासहित कार्यरूप कार्यसहित प्रेरणारूप, कार्यप्रवर्तकत्वरूप व कार्यप्रेरणा सम्बन्धरूप नियोगकी असंगतता—तृतीय आस्थान है नियोग का यह कि प्रेरणा सहित कार्यको नियोग कहते हैं। यहाँ पक्ष भी खण्डित हो जाता है क्योंकि जब नियोज्य कोई पुरुष नहीं है तो उसके अभावमें नियोगक अर्थ ही क्या रहा ? चतुर्थ आस्थान है कि कायसहित प्रेरणाको नियोग कहते हैं। यह बात भी उक्त निराकरणसे निराकृत हो जाती है। नियोगका ५ वाँ आस्थान है कि उपचारसे कार्यकी प्रवर्तकताका ही नाम नियोग है यह बात भी सारहीन है क्योंकि नियोज्य प्रेरणा फल प्रादिककी अपेक्षा न रखकर कार्यमें प्रवर्तकपनेका उपचार ही नहीं हो सकता। भला जहाँ न कोई नियोज्य पुरुष है न प्रेरणाका मात्र है। न फलका द्विदर्शन है वहाँ कार्यमें प्रवर्तकपना कैसे सम्भव है क्योंकि कभी किसी भी समय पर-मार्थसे काय उस प्रकार उलब्ध ही नहीं होता। नियोगका छठा आस्थान है कि काय और प्रेरणाके सम्बन्धको नियोग कहते हैं। यह कथन भी असंगत है, क्योंकि कार्य और प्रेरणासे भिन्न सम्बन्ध जो कि सम्बन्धियोंकी अपेक्षा न रखना उस सम्बन्धमें नियोगपनेकी बात घटित नहीं होती। यदि कहा जाय कि सम्बन्ध्यात्मक काय और प्रेरणाके सम्बन्धमें नियोगपना आ जायगा तो यह भी एक कठिन अभिप्रायमात्र है क्योंकि जिसके प्रेरणा की गई है अर्थात् जिस पुरुषको प्रेरित किया गया है अथवा किया जा रहा है, उस पुरुषसे निरपेक्ष सम्बन्ध्यात्मक काय और प्रेरणामें नियोगपना बन ही नहीं सकता।

कार्यप्रेरणा समुदायरूप कार्यप्रेरणी विकलरूप व येन्त्रारूढरूपनियोग की असंगतता—नियोगका ७ वाँ आस्थान है कि काय और प्रेरणाके समुदायको नियोग कहते हैं। यह पक्ष भी कार्य और प्रेरणारूप नियोगके निराकरणकी भाँति

निराकृत हो जाता है। नियोगका ८ वाँ आख्यान है कि कार्य और प्रेरणा दोनों ही स्वभावसे रहित नियोग होता है सो जहां न कार्य है न प्रेरणा है। दोनोंसे रहित यदि कुछ नियोगकी कल्पनाकी जाती है तो वह विधिवाद ही हुआ विधिवादसे अतिरिक्त और कुछ न रहा। नियोगका ९ वाँ आख्यान है कि यत्राख्युक्त नियोग कहते हैं जैसे कि स्वर्गाभिलाषी पुरुष अग्निहोम आदिक यज्ञ करें इस तरहके वाक्यसे नियुक्त होनेपर यागरूप विषयपर आख्युक्त हुआ ? अपनेको मानता हुआ पुरुष ही प्रवृत्ति करता है, इस कारण जो यत्राख्युक्त होता है उसीको ही योग कहते हैं। यह पक्ष परमात्मवादके प्रतिकूल है, क्योंकि यहाँ पुरुषके अभिमान मात्रको नियोगपना कहा गया है और पुरुषका अभिमान अविद्याके उदयके कारण होता है। जब अज्ञान समाया हुआ हो तब ही अभिमानका भाव होता है। तो परमात्मवादके प्रतिकूल अभिमान भावको नियोग कहना और उस नियोगसे कल्याणकी बात कहना यह कैसे युक्त हो सकता है ?

भोग्यरूप व पुरुषरूप नियोगकी असंगतता—१० वाँ आख्यान है नियोग का कि जो भोग्यरूप है वह नियोग है। यह बात भी अयुक्त है, क्योंकि नियुक्ता और प्रेरणासे रहित अथवा जहाँ नियुक्ता नहीं, प्रेरणा नहीं वहां भोग्यमें नियोगपना बन ही नहीं सकता है। नियोगवादीका अंतिम आख्यान है कि पुरुष स्वभाव नियोग होता है। दो सत्त्व हैं—पुरुष और प्रकृति। तो नियोग पुरुष स्वभावरूप ही है, यह आख्यान भी घटित नहीं होता, क्योंकि पुरुष तो शाश्वतिक है अर्थात् सदाकाल रहने वाला है, नित्य अपरिणामी, सन्मात्र, चिदात्मक ब्रह्म माना गया है। यदि ऐसे ब्रह्मरूपको नियोग कहा जाय तो नियोग भी शाश्वतिक बन जायगा। जैसे कि ब्रह्म अनादि अनन्त है, एकस्वरूप है। इसी तरह ब्रह्मस्वरूप नियोग भी अनादि अनन्त और एकस्वरूप बन जायगा। इस तरह नियोगवादमें ११ तरहसे नियोगका आख्यान किया गया है वह घटित नहीं होता। इस कारण श्रुति वाक्यका अर्थ भावनारूप ही है।

प्रभाकर द्वारा दिये गए विधिरूप वाक्यार्थके उपालम्भमें भट्ट द्वारा विधिवादका निराकरण—उक्त प्रकार भट्टके द्वारा कहा जानेपर नियोगवादी प्रयाकर प्रश्न करता है कि इस विधिसे नियोगका निराकरण करनेपर भी वाक्यका अर्थपना तो विधिमें घटित हो गया, फिर भावना वाक्यका अर्थ है ऐसा भट्टका सिद्धान्त भी अण्डित हो जाता है। इसके उत्तरमें भट्ट कहता है कि नियोग निराकरणसे विधि में वाक्यार्थपना घटित नहीं होनी और न भावनारूप वाक्यार्थका खण्डन होता है। उक्त प्रश्न चित्तमें न रखना चाहिए क्योंकि जब विधिका भी विचार करते हैं तो विधिरूप अर्थ भी वाधित हो जाता है। जरा विचार इसपर करें कि वह विधि भी अर्थात् ब्रह्मस्वरूप क्या प्रमाणरूप है या प्रमेयरूप है, या प्रमाण प्रमेय दोनों रूप है। या प्रमाण प्रमेय दोनोंसे रहित अनुसरूप है अथवा वह विधि अर्थात् ब्रह्मरूप नियोग

क्या पुरुष व्यापाररूप है या शब्दव्यापाररूप है या पुरुष और शब्द दोनोंके व्यापारसे रहित है ? ये ८ प्रकारके विकल्प जैसे कि नियोगरूप वाक्यार्थके सम्बन्धमें किए गए थे और उन विकल्पोंका निराकरण किया गया था इसी प्रकार इन ८ प्रकारके विकल्पोंमें विधिरूप वाक्यार्थका भी निराकरण होता है । वह किस तरह सो सुनो ।

विधिको प्रमाणरूप माननेपर व्याप्ति प्रदर्शन—यदि विधि प्रमाणरूप है तो अब जो सन्मात्र चिदात्मक सर्वस्व विधि है वह तो मान लिया गया प्रमाणरूप, अब बचा ही कुछ नहीं तो प्रमेय क्या होगा ? यदि विधिको प्रमाणरूप मानते ही तो कुछ प्रमेयरूप भी तो होना चाहिए । वह दूसरा क्या है जो कि प्रमेयरूप बने ? यदि कहो कि प्रमाणका स्वरूप ही प्रमेय है, विधिका स्वरूप ही प्रमेय बनेगा तो यह बात नहीं कह सकते क्योंकि जो सर्वथा निरंश है, जिसके खण्ड नहीं हो सकते, सन्मात्र ही जिसका समस्त कलेवर है ऐसी विधिमें प्रमाणरूप और प्रमेयरूप दो भावोंका विरोध है । जब वह विधि, वह ब्रह्म सन्मात्र अखण्ड तत्त्व प्रमाणरूप है तो प्रमेयरूप नहीं हो सकता अन्यथा उसका खण्ड बन गया । अब बन गए किन्तु विधि तो निरंश है । इस कारण उसमें प्रमाणरूपता है तो प्रमेयरूपता नहीं बन सकती । यदि कहो कि कल्पना द्वारा उस विधिमें दोनों रूपका अविरोध हो जायगा वही सन्मात्र चिदात्मक अखण्ड विधि ब्रह्म प्रमाणरूप है और उस हीमें कल्पनायें करके चूँकि वह चित्स्वरूप है तो खुद चेत्याय भी होगा अतएव प्रमेय बन जायगा । इस तरह कल्पना द्वारा एक विधि में प्रमाणरूप और प्रमेयरूप दोनोंका अविरोध हो जायगा । तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर इस समय शब्दका अर्थ अन्यापोह है इसका निषेध कैसे किया जा सकेगा ? जब कल्पनासे एक विधिमें प्रमाणरूप और प्रमेयरूप दोनोंका अविरोध मान लिया जाता है तब फिर शब्दके अर्थमें विधिरूप और अन्यका अपोहरूप अर्थका अविरोध रहे इसमें कौन सी आपत्ति है ? फिर अन्यापोहको शब्दार्थ क्यों नहीं माना जाता ? क्योंकि अन्यापोहवादी यह सकता है कि ज्ञानमात्र तत्त्वमें अप्रमाणपनेकी व्यावृत्ति होनेके कारण तो प्रमाणपना है और अप्रमेयपनेकी व्यावृत्ति होनेके कारण प्रमेयपना है, अर्थात् तत्त्व वही ज्ञानमात्र है और उस ज्ञानमें अप्रमाणताकी व्यावृत्ति है इस कारण प्रमाणाता है और अप्रमेयपनेकी व्यावृत्ति है इसलिए प्रमेयपना है । तो अब देखिये ! ज्ञानमात्र शब्दमें ये दो अर्थ आगए ना, फिर अन्यापोहका निषेध कैसे किया जा सकेगा ?

शब्दका विधिकी तरह अन्यापोह अर्थ होनेके विषयमें मीमासा—लकाकार कहता है कि अन्यापोह यद्यपि अन्य धर्मका परिहार करता है और शब्दके अन्यापोहका अभिधायक माना गया है अर्थात् शब्द अन्यापोहको भी कह रहा है, तब भी शब्दमें यदि वस्तुस्वरूपको बतानेका भाव नहीं है वह वस्तुस्वभावका वाचक नहीं बनता तो शब्द फिर किसी भी कार्यमें प्रवर्तक नहीं हो सकता । इसका तात्पर्य यह है कि शब्दके अर्थ दो मान भी लिए जायें कि शब्द विधिको भी कहते हैं और अन्यका

विषय भी करते हैं। जैसे घट कहा तो घट शब्द घटरूप पदार्थको भी बताता है और घट शब्द यह भी बताता है कि घटके अतिरिक्त अन्य जितने पदार्थ हैं वे सब यह नहीं हैं याने घट शब्द घटका परिहार करता है और घटका विधो न भी करता है। तो यो शब्दमे दो अर्थ भरे पड़े हैं तो रहें लेकिन उन दो अर्थोंमेंसे यह अन्तर तो देखिये कि घट शब्द जो घटमें प्रवृत्ति कराता है उस प्रवृत्तिका कारण विधिरूप घटका वाचक-पना है। कही इस कारणसे पुरुष घटको उठाकर उसमे पानी नहीं भरता कि यह अघट नहीं है। हममे पानी भरलें, किन्तु सीधा भाव यह रहता है कि यह घड़ा है, इसमे पानी भरना है, यह काम देगा तो विधि, वभाव, वस्तुस्वभावको कहते हैं शब्द, इस प्रधानतामे शब्द घट विषयमे प्रवृत्ति कराता है। यदि शब्द वस्तुस्वभावका वाचक न बने तो कहीभी प्रवृत्ति बन नहीं सकती इसकारण शब्दका अर्थ अन्यापोह नहीं है प्रवृत्ति का हतु अन्य पोह अर्थ नहीं किन्तु वस्तुस्वभाव अर्थ है। इसके समाधानमे कहते हैं कि फिर तो वस्तु स्वरूपको बसाने वाला होनेपर भी शब्द यदि अन्यका परिहार न बताये तो प्रवृत्ति नहीं कराता है। अन्यके परिहारपूर्वक, फिर तो किसी भी जगह प्रवृत्ति न बन पायगी। तो यो विधि भी शब्दका अर्थ मत बने। जैसे कि शकामे यह कहा था कि शब्द यदि वस्तु स्वभावका वाचक नहीं बनता तो प्रवृत्ति नहीं बनती, तो यह भी देखा जा सकता है कि शब्द यदि अन्यका परिहार न बनाये तो भी प्रवृत्ति नहीं बन सकती। तो विधि भी शब्दका अर्थ मत बने।

श्रुतिवाक्यमे परमपुरुषकी ही विधेयता होनेका प्रश्न और उसका उत्तर कोर्न रह कहे कि फिर तो परम पुरुष ही विधेय होगया याने शब्दके द्वारा परम पुरुष ही कहा गया और करना भी क्या है? वह एक परम पुरुष स्वरूप ही सारा कार्य है इसलिए परम पुरुषसे अन्य कुछ सम्भव ही नहीं तभी तो अन्यके परिहारसे प्रवृत्ति होती है, यह बात घटित नहीं है। तो समाधानमे कहते हैं कि यदि परम पुरुष से अतिरिक्त कुछ नहीं है और इसी कारण किसी अन्यके परिहार पूर्वक प्रवृत्ति नहीं होती तो फिर हम श्रुति वाक्यसे कि द्रष्टव्यो ज्यमात्मा श्रोतव्यो निदध्यासिनव्य भरे भाई यही आत्मा दिखना चाहिए, यही आत्मा सुनना चाहिए, यही आत्मा उपासनामें लाना चाहिए आदिक वाक्यसे फिर नैरात्म्य अर्थात् आत्माके अस्तित्वको न मानने वाले भावोंके परिहारसे ही आत्मामे प्रवृत्ति फिर न हो सकेगी। याने आत्माका जब उपदेश किया जा रहा है कि आत्माको देखो तो सुनने वाला यह भी तो समझता है कि आत्मासे अतिरिक्त जो जाते हैं उन्हें मत देखो। तो उन बातोंका परिहार करते हुए ही तो उनके आत्मामें प्रवृत्ति होती है। यदि अन्य परिहारकी बात नहीं लायी जाती है तो जो नैरात्म्य आदिक नास्तिक दर्शन हैं उनमें भी प्रवृत्तिका प्रसंग आ जायगा। यदि कहो कि नैरात्म्य आदिक जो नास्तिक दर्शन हैं, जो आत्माका अस्तित्व ही नहीं मानते वे दर्शन तो अविद्यासे कल्पना किये गये हैं इस कारण नैरात्म्य दर्शनों मे प्रवृत्ति न होगी। तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर अन्यके परिहारसे प्रवृत्ति कैसे न हुई?

जो आत्मा में प्रवृत्ति करनेका उपदेश किया जाता है तो उसे सुनकर ओता यह समझता है कि आत्माको देखनेका धर्म व अनात्माको छोड़ना शकाकार वृत्ता है कि जब ब्रह्म स्वरूपकी विधि करदी परम ब्रह्मस्वरूपका दर्शन किया जा रहा, उसका अस्तित्व माना जा रहा तो ऐसे परमब्रह्मस्वरूपका विधान ही अविद्यासे माने गए अन्य नैरात्म्य आदिक दशनोंका परिहार करनेलागे लगा, अर्थात् परम ब्रह्म-स्वरूपका अस्तित्व बताना ही अन्य ब्रह्मविपरीत नैरात्म्य आदिक दशनोंका परिहार अपने आप हो गया तो, उत्तरमें कहते हैं कि फिर इस तरह अन्यापोहवादियोंका अन्यापोह ही स्वरूप याने विधि, क्यों न बन जाय । जैसे कि कहते हो कि अस्तित्वके माननेका ही नाम अन्यका परिहार है तो यों भी कहा जा सकता कि अन्यके परिहार करनेका ही नाम वस्तुका अस्तित्व है तो फिर अन्यापोह ही अर्थात् अन्यका परिहार करना ही स्वरूपका विधान क्यों न बन जायगा ? यदि यह कहो कि स्वरूपका विधिका तो अन्यापोहवादसे विरोध है इस कारण अन्यका परिहार करना ही स्वरूपका विधान नहीं बन सकता । तो उत्तरमें कहते हैं कि यो तो विधिवादियोंके विधिवादका भी विरोध होनेसे विधिस्वरूपका विधान ही अन्यका अपोहन नहीं बनेगा याने जैसे अन्यापोहवादका विरोध होनेसे अन्यापोहका स्वरूप विधि नहीं माना जाता वैसे ही विधिवादसे विरोध होनेसे फिर विधिवादसे अन्यापोहनका मानना भी मत बनो ।

अन्यापोहका प्रतिभासान्त प्रविष्ट होनेका विधिवादीका पक्ष — शका-
कार कह । है कि विधिवादसे अन्यापोहका मानना बन जाता है, यह कहना निवृत्त
वचनमात्र है क्योंकि परमार्थसे प्रतिवादीने अन्यापोहको माना ही नहीं । विधिवादीका
कथन है कि अन्यापोह भी प्रतिभास समानाधिकरण है अतएव अन्यापोह भी प्रतिभास
के अन्दर ही प्रविष्ट है, परम पुरुषपना होनेसे, प्रतिभास स्वरूपकी तरह । जैसे इति
भासका स्वरूप प्रतिभासका ही तो समानाधिकरण है इस कारण प्रतिभासमें ही
सामिल है इसी प्रकार अन्यापोहको भी प्रतिभासमें ही सामिल कर लिया जाता है ।
फिर अन्यापोहका मानना क्या रहा ? विधिवादका कहना है कि प्रत्येक पदार्थको,
प्रतिभास स्वरूपको, अन्यापोहको यदि प्रतिभास नहीं मानते तो व्यवस्था नहीं बनती ।
अगर अप्रतिभास माननेपर भी व्यवस्था बन जाय तो इसमें बड़ा दोष आता है ।
आकाशपुरुष, वज्रपुत्र आदिक जो असत् हैं वे अप्रतिभासमात्र हैं, असत् ही तो है ।
फिर सनकी भी व्यवस्था बन जाय । इस कारण विधिवादका यह कथन है कि
अन्यापोह भू कि प्रतिभासमानाधिकरण है इस कारण प्रतिभासमें ही सामिल
है । हाँ शब्द ज्ञानके नाते अथवा एक अनुमान ज्ञानके नाते अन्यापोहका प्रतिभास हो
रहा है तो भी प्रतिभास समानाधिकरण होनेसे प्रतिभाससे कुछ भिन्न नहीं है,
अतएव प्रतिभास स्वरूप परम पुरुषसे भिन्न अन्यापोह नहीं । और, वह शब्दज्ञान
अथवा अनुमानज्ञान भी प्रतिभासमात्र होनेसे पुरुषसे भिन्न नहीं । न तो अन्यापोह
प्रतिभाससे प्रथक् है और अन्यापोहका ज्ञापक शब्दज्ञान और अनुमानज्ञान भी प्रति-

भास स्वरूपसे सिद्ध नहीं है ।

अन्यापोहवादकी ओरसे विधिवादके पक्षका निराकरण—अब उक्त शका होनेपर समाधानमें कहते हैं कि फिर तो इस समय उपनिषद्वाक्य अथवा प्रतिभास स्वरूपको सिद्ध करने वाला अन्य कोई चिन्ह या साधन भी कैसे सिद्ध हो सकता है ? वह भी प्रतिभासमात्रसे जुदो चीज नहीं रह सकती । और, जब लिंग और उपनिषद् वाक्यमें जुदे न ठहरे तब फिर प्रतिभास स्वरूपकी, ब्रह्मस्वरूपकी प्रतिपत्ति बुद्धिमानोंके द्वारा कैसे सम्झी जा सकती है ? इस कारण एकान्त करना कि जो कुछ भी है वह प्रतिभास स्वरूप होनेसे परम पुरुषमात्र है । चाहे अन्यापोह हो या अन्य कुछ हो, ऐसा माननेपर तो प्रतिभास स्वरूपकी भी सिद्धि नहीं हो सकती । शकाकार कहता है कि उपनिषद् वाक्य अथवा प्रतिभास स्वरूपको सिद्ध करने वाला कोई साधन लिंग परम ब्रह्मकी ही तरङ्ग है और तरङ्ग तरङ्गीको अमेदः पसे ही माना गया है । उन तरङ्गीके द्वारा तरङ्गी परम पुरुषका ज्ञान भी कर लिया जाता है । ऐसा कहने पर समाधानमें कहा जाता है कि यदि परम ब्रह्मसे अमेदरूपसे परिकल्पित वितर्कसे उपनिषद् वाक्य अथवा लिङ्गसे यदि परम ब्रह्मकी प्रतिपत्ति मान ली जाती है तो इसका तात्पर्य यह हुआ ना, कि परिकल्पित वाक्यसे प्रतिपत्ति मानी । तो भला यह तो बतलाया कि परिकल्पित वाक्यसे अथवा विंगसे पारमार्थिक परम ब्रह्मका ज्ञान कैसे किया जा सकता है ? यदि परिकल्पित साधनमें पारमार्थिक साध्यकी प्रतिपत्ति मान ली जाती है तब तो एक परिकल्पित धूमसे चाहे वह भाग हो, मायामयी धूम हो या उस जातिका अंधेरा हो, किसी भी प्रकारके परिकल्पित धूमसे पारमार्थिक अग्नि आदि अनेक साधनोंकी प्रतिपत्ति हो जायगी । शकाकार कहता है कि उपनिषद् वाक्य और परम ब्रह्मस्वरूपको सिद्ध करने वाला लिंग पारमार्थिक ही है वह परम ब्रह्म स्वरूप होने से पारमार्थिक ही कहा जाता है । तो समाधानमें कहते हैं कि तब तो फिर जैसे उपनिषद् वाक्य और लिंग पारमार्थिक माना है और साध्य भी पारमार्थिक माना है तो ये सब लिङ्ग अथवा साधन साध्यमम हो गए । जैसे कोई कहे कि यहाँ अग्नि है, अग्नि होनेसे तो यह साध्यमम कहलाया । यह अनुमानकी विधि न हुई पारमार्थिक परम ब्रह्मकी सिद्धि करनेके लिए पारमार्थिक ही वाक्य लिङ्ग साधन मान लिया गया तो वह साध्यमम हो गया । फिर वह पारमार्थिक पुरुषद्वैतकी, परम ब्रह्मका कैसे व्यवस्था कर सकता है ? और भी समझिये कि जैसा उपनिषद् वाक्य लिङ्ग प्रतिपाद्य जनो के लिए प्रसिद्ध है उस प्रकारका तो पारमार्थिक नहीं है । जैसा लोग जानते हैं शिष्य आदिक समझते हैं प्रयोगसे वैसा तो पारमार्थिक नहीं है अन्यथा याने इस तरह अगर मान लिया जाय तो द्वैत प्रसंग होगा अर्थात् प्रतिपाद्य जनोको, लोगोंको इस सम्बन्धमें जिस जिस प्रकारका बोध है वे सब अनेक हैं, फिर परमार्थ अद्वैतकी सिद्धि कैसे होगी ? इस कारण परमार्थ सिद्ध चाहने वाले पुरषोंको पारमार्थिक उपनिषद् वाक्य और लिङ्ग मानना चाहिए ।

परमब्रह्मसिद्धिसाधनभूत लिङ्ग व उपनिषद्वाक्यमें चित्स्वभावत्वका अनवकाश-प्रब यह देखिये कि उर्पा पदवाच्य और लिङ्ग वे हैं सब अचित्स्व भाव । वाक्य अथवा जो गी साधन परमब्रह्मकी सिद्धिके लिए बताये जायें वे सब उचित स्वभाव हैं क्योंकि चित्स्वभाव यदि इन वाक्योंकी और साधनोको मान लिया जाता है तो फिर यह परसम्बेध न रहेगा अर्थात् हम इन साधनोको दूसरेके लिए समझें तो दूसरा समझ ही न सकेगा, क्योंकि इन साधनोको मान लिया चित्स्वभाव, तो जो चित्स्वभाव होता है वह परसम्बेध नहीं होता । इस बातको इस तरह भी समझें कि यदि वह वाक्य और साधन चित्स्वभाव मान लिया जाता है तो यह बतलावे कि वह प्रतिपादकके चित्स्वभावरूप है या प्रतिपाद्यके चित्स्वभावरूप है? एक समझाने वाला गुरु है और एक समझने वाला शिष्य है तो समझाने वालेके चित्स्वभावरूप है वह साधन वाक्य या समझने वाले शिष्यके चित्स्वभावरूप है ? यदि कहो कि जो समझ रहा है उसके चित्स्वभावरूप है वह साधन और वाक्य तब तो यह दोष स्पष्ट ही है कि उसे दूसरा फिर जान नहीं सकता । जैसे कि प्रतिपादक चेतनके जो सुख उत्पन्न होता है उस सुखका दूसरा तो सम्बेदन नहीं कर सकता । तो इसी प्रकार प्रतिपादकके चित्स्वभाव रूप है यदि वह साधन अथवा वाक्य तो वह दूसरेके द्वारा सम्बेध नहीं हो सकता है । यदि कहो कि वह साधन और उपनिषद् वाक्य प्रतिपाद्यके चित्स्वभावरूप है, जिस समझया जा रहा है और शिष्य समझना चाहता है उस चेतनके स्वभावरूप है तब तो फिर प्रतिपादकके द्वारा वह सम्बेध नहीं हो सकता जब वह साधन और वाक्य शिष्यके चित्स्वभावरूप बन गया तो उस अन्य कोई क्या सम्बेदन करेगा ? तो प्रतिपादकने जब उस साधन और वाक्यका सम्बेदन ही न कर पाया तो समझानेकी बात ही क्या रख सकता है यदि कहो कि परम ब्रह्मस्वरूपकी सिद्धि करने वाला लिङ्ग और वाक्य दोनों के चित्स्वभावरूप है और प्रतिपाद्यके भी चित्स्वभावरूप है । ऐसा मानागर फिर जो अन्य प्राणिन लोग हैं, उनके द्वारा सम्बेध न हो सकगा । जैसे कि प्रतिपादकका सुख और प्रतिपाद्यका सुख इसको प्राणिनकलोग क्या जानें? उसके प्रतिपादक और प्रतिपादन में जैसे प्रतिपाद्यका सुख नहीं था मरना इसी प्रकार प्रतिपाद्य और प्रतिपाद्यके चित्स्वभावरूप जो साधन है, वाक्य है वह भी अन्य लोगोके सम्बेदनमें नहीं आ सकता है ।

परमब्रह्मसिद्धिसाधनभूत साधन व वाक्यको सफलजनचित्स्वभावरूप माननेपर प्रतिपादक प्रतिपाद्य प्राणिनादि भेदोकी असिद्धि होनेसे पठन पाठ नादिव्यवहारका लोप यदि कहो कि फिर यह मान लीजिये कि वह साधन और वाक्य जो परमब्रह्मकी सिद्धिके लिए उपस्थित किया गया है समस्त मनुष्योंके चित्स्वभावरूप है अर्थात् प्रतिपादकके चित्स्वभावरूप है, प्रतिपादके चित्स्वभावरूप है और प्राणिनकोके लिए चित्स्वभावरूप है । समाधानमें कहते हैं कि ऐसा माननेपर तो प्रतिपादक, प्रतिपाद्य दशक आदिक भेदोकी उत्पत्ति नहीं हो सकती, क्योंकि परमब्रह्मस्वरूप सिद्धिके लिए उपस्थित किया गया साधन अथवा श्रुतिवाक्य जब सभीके चित्स्व-

भाव रुझ बन गया तो अविशेषता हो गयी, उनमें कोई अब अन्तर न रहा । फिर यहाँ यह भेद कैसे हो सकता है कि यह प्रतिपादक है, यह प्रतिपाद्य है और यह प्राश्निक है । शकाकार कहता है कि प्रतिपाद प्रतिपाद्यक आदिक जो भेद हैं वे तो जो भेद है वे तो अविद्यासे उपकल्पित हैं, इस कारण कोई दोष नहीं है । तो इसके समाधानमें कहते हैं कि तब तो फिर जो ही प्रतिपादककी अविद्या है और वह प्रतिपादकपनेसे कल्पना कराती है तो अविद्यातो यही है ना ? एक तो वही अविद्या प्रतिपाद्यके भी और प्राश्निक लोगो भी समानरूपसे है अब उनमें भी प्रतिपादकत्वकी कल्पना करा दे । अर्थात् जब अविद्याने ही यह कल्पना करायी है कि यह समझने वाला है यह समझने वाला है और ये प्राश्निक लोग हैं तो यह बतलावो कि अविद्यातो सबपर छाया है, अथवा समझने वालेकी अविद्या तो सबसे अविशेष है फिर हम अविद्याने प्रतिपादकमें ही क्यों कल्पना कराई है कि यह प्रतिपादक है ? प्रतिपाद्यमें और उन दार्शनिकोंमें क्यों नहीं कल्पना करा देती कि यह प्रतिपादक है ? अटपट रून्टे सीधे कल्पनायें क्यों नहीं करा बैठती ? तथा जब प्रतिपादक प्रतिपाद्य और दार्शनिक आदिकमें भेद नहीं है तो अविद्यामें भी अभेद हो जायगा और अविद्यामें यदि भेद मानते तो फिर प्रतिपादक आदिक में भी भेद बनेगा । तो क्या अविद्याओमें भेद है ? हाँ अगर भेद मान लेते हो अविद्यामें तो भेद व्यवस्था बनायी जायगी । शकाकार कहता है कि अनादिकालीन अविद्यासे ही यह कल्पना हुई है या रची गई है अविद्या ? और, उसमें जो भेद है वह पारमार्थिक नहीं है । अविद्याओका भेद भी अनादि अविद्यासे उपकल्पित है । पारमार्थिक नहीं है । समाधानमें कहते हैं कि फिर तो परमार्थसे अभिन्न वही अविद्या । अविद्यामें भेद अविद्यासे ही उपकल्पित किया गया है तो इसका भाव यह रहा कि अविद्यामें अविद्याने ही भेद किया है परमार्थसे भेद नहीं है । और, जब परमार्थसे अविद्यामें भेद न रहा तो वही साव्यसग हाता है कि प्रतिपादक प्रतिपाद्य दार्शनिक आदिक सभी लोग एक बन बैठे और जब सब एक हो गए तो वही यह भेद नहीं बन सकता कि यह समझने वाला है और ये समझने वाले हैं और फिर कौन ब्रह्मस्वरूप को समझायेगा कौन समझेगा ?

प्रतिपादकादिभेद करने वाली अविद्याको अविद्योपकल्पित माननेपर प्रतिपादिकादिभेदकी पारमार्थिकता सिद्ध होनेसे पुरुषार्थकी सिद्धिकी वाञ्छितता—अब शकाकार कहता है कि अविद्या भी प्रतिपादक आदिकमें अविद्याकी उपकल्पना करनेसे बनी है । इस कारण अविद्या भिन्न है अथवा अभिन्न है इन विकल्पो को नहीं रह सकती, याने अविद्या नीरूप है उसकी कोई मूर्धा ही नहीं । उसकी कोई वज्र ही नहीं, अस्तित्व ही नहीं, केवल प्रतिपादको आदिकमें अविद्याकी कल्पना हुई है । उससे अविद्या मानी गई है वो वह अविद्या भिन्न है अथवा अभिन्न है ? इन विकल्पोमें नहीं आ सकती । तो समाधानमें कहते हैं कि फिर तो वलपूर्वक यही सिद्ध हुआ ना कि प्रतिपादक आदिक पारमार्थिक हैं, क्योंकि जब अविद्या भी अविद्यासे उप-

कल्पित हो गयी यह समझाने वाला है इस प्रकारका भेद होना अविद्या मान ली गई और इस अविद्याकी कल्पना भी अविद्यामें हुई, तब अविद्या भी असिद्ध है। इसका अर्थ है कि अविद्या कुछ नहीं वे प्रतिपादक आदिक वास्तविक हैं और अविद्याकी अविद्याकल्पित माननेपर विद्यापनकी विधि अवश्यभावी है, याने प्रतिपादक गुरु प्रतिपाद्य शिष्य ये सब पारमार्थिक सिद्ध होते हैं और इन तरह प्रतिपादक आदिकसे भिन्न उपनिषद वाक्य हैं। यदि प्रतिपादक आदिकमें भिन्न उपनिषद वाक्य न माना जाय तो एक साथ सभीका सम्बेदन न हो सकता तो इससे सिद्ध हुआ कि परमब्रह्मकी सिद्धि करने वाले उपनिषद वाक्य अथवा साधन ये बहिर्वस्तु हैं अचित्स्वभाव हैं घट आदिक की तरह। तब प्रतिभासाद्वैतकी सिद्धि नहीं हो सकती। जैसे परम ब्रह्मकी सिद्धि करने वाला साधन वाक्य यह वास्तविक है, प्रथक है इसी प्रकार घट पर आदिक य समस्त पदार्थ भी प्रथक् हैं। फिर प्रतिभासाद्वैतकी व्यवस्था नहीं बन सकती। एक मात्र परमब्रह्म ही है, इसकी निश्चिन्ता नहीं हो सकती। प्रतिभास भी है अगर प्रतिभास्य कोई भिन्न पदार्थ नहीं है तो प्रतिभास स्वरूपकी सिद्धि भी नहीं की जा सकती है।

कथञ्चित् भेदमे ही समानाधिकरण्यकी उपपत्ति होनेसे प्रतिभासाद्वैतकी असिद्धि — स प्रसंगमें विशेष यह भी एक बात है कि प्रतिभास समानाधिकरण्यपना कथञ्चित् भेदमें रह सकता है। यह कहना कि जो प्रतिभास समानाधिकरण्य है वह प्रतिभासमें ही सामिल है। प्रतिभाससं अन्य कुछ नहीं है। यहाँ ऐसी दृष्टि करने की बात बनती नहीं। कि प्रतिभास समानाधिकरण्य भी प्रतिभाससे भिन्न रहे। प्रतिभास भ्रमल है, प्रतिभास भ्रमल है। ऐसा भेद होनेपर भी प्रतिभास समानाधिकरण्यपना रह सकता है। जैसे कि कहा जाता है कि घट प्रतिपन्नित हो रहा है तो प्रतिभास करने वाला पुरुष घटको प्रतिभासमें ले रहा तो यहाँ दोनों अर्थात् भिन्न है और प्रतिभास समानाधिकरण्य बन गया जो ऐसा कहा जाता है कि घट प्रतिपन्नित होता है वह प्रतिभासका विषय है। तो यद्वा तो विषय और विषयीके अभेद उपचारमें कहा जाता है। जैसे कि एक किला अनाजका लोग कह देते हैं कि यह एक किलो है तो वह किलोमें और किलोके बराबर हुए अनाजमें अभेदका उपचार किया गया है। और तब कहा गया है कि यह एक किलो है। एक किलो तो है जो लोहा पीतल है वही है। जैसे केला बेचने वालेको भोग केला ही कहकर पुकारते हैं ऐ केला अर्थात्, तो वह केलामें और केला वालेमें सम्बन्धके कारण अभेदापचार किया गया है। इस कारण उपचरित समानाधिकरण्य अथवा याने उपचारमें माने गए समानाधिकरण्य अथवा याने उपचारसे उपचरितमें एकत्वकी सिद्धि संभव नहीं होती। याने जैसे केनामें और केला वालेमें उपचारसे समानाधिकरण्यत्व माना और उसे भी केला कहकर ही पुकारो तो इससे कही केला और केला वालेमें एकत्वकी सिद्धि न हो जायगी। फिर कोई पूछे कि मुख्य समानाधिकरण्यपना फिर कैसे सिद्ध हुआ ? तो उत्तरमें कहते कि ज्ञान प्रतिभासित होता है। इस व्यवहारमें मुख्य समानाधिकरण्य है अर्थात् प्रति-

भासने वाला भी ज्ञान है और प्रतिभासमे आया हुआ भी ज्ञान है तो एक ही आधार हुआ दोनोंका, एक ही वस्तु हुआ दोनोंका, एक ही वस्तु हुआ दोनोंका सोच, उसे समानाधिकरणपना यह बनेगा कि सम्बेदन प्रतिभास रहा है। इसमे मुख्य समानाधिकरण्य नहीं है, उपचारमे है। घट-घटकी जगह है, ज्ञान ज्ञानज्ञानकी जगह है। भिन्न वस्तु है विषयी भावके कारण उपचारसे कहा गया है यह कि घट ज्ञानका विषय है। और मुख्यतया देखा जाय तो घटा कर जो सम्बेदन है वह ज्ञानका विषय है। इसी कारण व्याधिकरणपनेका व्यवहार यह भी यह गौण माना जायगा कि यह सम्बेदन का प्रतिभासन है। व्याधिकरणका व्यवहार यह तो मुख्य मान लिया जायगा कि यह घटका प्रतिभासमान है याने घटका आधार दूसरा है प्रतिभासका आधार दूसरा है। भिन्न भिन्न दो होनेपर भी यह घटका प्रतिभास है। इसमे समानाधिकरण्य तो उपचारसे है और व्याधिकरणत्व मुख्यतासे है और सम्बेदन प्रतिभास रहा है, यहा समानाधिकरण्य मुख्यतासे है और यह सम्बेदनका प्रतिभास है। यहा व्याधिकरणपना गौण है। इस तरह कथचित् भेदके बिना समानाधिकरण्य भी तो नहीं बन सकता। इस कारण प्रतिभास और प्रतिभासमे कथचित् भेदकी सिद्धि है। एकमात्र सर्वव्यापी ब्रह्मा है। वह प्रतिभास स्वरूप है उसके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है। यह बात नहीं बन सकती।

कथचित् भेद व कथचित् अभेदमे ही समानाधिकरण्यकी उपपत्ति—
जैसे कि सफेद कपड़ा है यह कहा, अब यदि सफेद और कपड़ा ये दोनों सर्वथा अभिन्न हो जायें तो समानाधिकरणपना नहीं बन सकता। जैसे कपड़ा—कपड़ा इसमे क्या समानाधिकरणपना है? क्योंकि यह तो सर्वथा एक है, सर्वथा एकमें समानताका व्यवहार भी नहीं किया जा सकता, सा सर्वथा एकमे समानाधिकरणपना नहीं बनता। इसी तरह सर्वथा अभेदमें भी समानाधिकरणपना नहीं बनता। जैसे हिमालय और समुद्र ये अत्यन्त जुड़े हैं, वे कहा एक समानाधिकरणमे आ सकते हैं? इससे मानना चाहिए कि कथचित् भेद हो वहा ही समानाधिकरणपना बनाया जा सकता है। यो एकमात्र यह सारा विश्व परम ब्रह्मा ही है, इसकी सिद्धि नहीं हो सकती है। पुरुषाद्वैतवादी याने जो मात्र ब्रह्माकी मानते हैं उनका कहना यह है कि जो कुछ भा है वह प्रतिभासके अन्दर सामिल है, प्रतिभासमात्र है, प्रतिभासमे अन्य कुछ नहीं है। तब एक पुरुषमात्रकी ही सत्ता चाहने वालेसे यह पूछा गया कि तम्हारा वह ब्रह्मा (पुरुष) प्रमाण है या प्रमेय? वह ब्रह्मा (पुरुष) प्रमाणस्वरूप है तो फिर प्रमेय बतलाओ कि क्या है? क्योंकि प्रमेयके बिना प्रमाणका स्वरूप कुछ नहीं रहता। कोई चीज जेय हा तब तो ज्ञानका स्वरूप बनेगा। तो प्रमेय कुछ हो तब प्रमाणका स्वरूप बनेगा और तुम मानते हो कि सब कुछ एक ब्रह्मा है और वह प्रमाणरूप है तो प्रमेयके बिना प्रमाण क्या बनेगा? यदि यह कहो कि प्रमाणका जो स्वरूप है वही प्रमेय है, ज्ञान का जो स्वरूप है वही जेय है, वही प्रतिभासमात्र एक ब्रह्मा, वही ज्ञाता, वही जेय है,

तब फिर एक ब्रह्म कहाँ रहा ? उस तुम्हारे एक ब्रह्ममें दो रूप आ गए । वही प्रमाण रूप भी बना, प्रमेयरूप भी बना । अब सर्वथा एकत्व तो न रहा । और, जब ब्रह्मरूप में दो रूप आ गए तब फिर पदार्थमें यो दो रूप क्यों नहीं मान लेते ? स्वचतुष्टयसे सत् है, परचतुष्टयसे असत् है अथवा पदार्थमें अपना स्वभाव है और अन्यका अपोह है, क्षणिकवादी अन्यापोह मानता है कि शब्दका अर्थ अन्यापोह है । जैसे कहा घट तो इसका अर्थ है कि अघट नहीं है । तो शब्दमें फिर अन्यापोह अर्थको क्यों मना किया जाता है ? केवल विधिरूप ही क्यों मानते हो ? इसपर बहुत शङ्का—पमाधान होते—होते अन्तमें यह बात निकलती कि सर्वथा यदि कोई भिन्न है तो उसमें समानाधिकरण नहीं बनता, समानाधिकरणकी बुनियादपर ही वस्तु एक माना जाता है । जैसे सफेद कपड़ा । तो सफेदका जो आधार है वही कपड़ेका आधार है । एक आधार होवे तो उसे एक माना जाता है । तो समानाधिकरण सर्वथा भिन्न चीजोंमें नहीं होता । जैसे हिमालय और विन्ध्याचल ये सर्वथा अभिन्न हैं, इनमें समानाधिकरण न होगा और, सर्वथा असेद हो, एक हो वहाँ भी समानाधिकरण नहीं बनता । जैसे पट और पट कपड़ा और कपड़ा उसमें क्या समानाधिकरण ?

प्रतिभास्यकी अर्थान्तरता व शब्दकी अन्यापोहनपूर्वक प्रवर्तता होने से श्रुतिवाक्यके प्रमाणरूप—विधि अर्थकी असंगतता प्रतिभासमान जो अन्यापोह है वह चाहे प्रतिभास समानाधिकरण है, लेकिन प्रतिभास भेदसे उसमें भेद है, यह बात सिद्ध हुई ना ? तब फिर शब्द अन्यापोहको भी विषय करने वाला हुआ । घट बोला तो घटका विषय यह भी हुआ कि अघट नहीं है और घटका विषय घट है यह तो मान ही रहे हो तब फिर शब्दको केवल विधि विषयक ही बताना यह कैसे सिद्ध हो सकता है ? ब्रह्मवादका यह सिद्धान्त है कि जो कुछ उपदेश किया गया है अर्थ उसका एक परम ब्रह्म है । जैसे कहा कि स्वर्गकी चाह करने वाला यज्ञ करे तो इस का अर्थ क्या है ? इसका अर्थ है परम ब्रह्म । क्योंकि इसमें एक चेतनकी बात कही है और वह ब्रह्मस्वरूप है । तो कुछ भी शब्द हो, कोई भी वाक्य हो कितने भी अन्य हों, उन सबका अर्थ एक परम पुरुष है, ऐसा केवल एक विधिको ही विषय करने वाला शब्द है यह मानने वालेके प्रति दोष दे रहा है क्षणिकवादी कि शब्दका अर्थ केवल विधि विषय ही कैसे कहा जा रहा, अन्यापोह भी उसका अर्थ माना । अन्यथा अर्थात् यदि केवल विधिको ही विषय करने वाला मानते हो शब्दको तो फिर शब्दमें यह ताकत कहासे आयी कि अन्यका परिहार करके किसी एकमें लग जाय । जैसे किसी बालकसे कहा कि इन खिलोनोंमेंसे बड़ा खिलौना छठा लाओ तो अब वह अन्य खिलोनोंको छोड़ करके उस बड़ा खिलौनोंको लानेकी प्रवृत्ति करते हैं, तो वह प्रवृत्ति वह सभी तो कर सकता जब उस बड़ा शब्दका अर्थ यह भी हुआ कि अन्य खिलौना नहीं । तो जब शब्दार्थ विधिको ही बताते, फिर ता शब्दका परिहार करके किसी एकमें प्रवृत्ति कराते, यह बात नहीं बन सकती । अतः केवल विधि ही शब्दका

अर्थ है, विषय है यह बात युक्ति सगत बनेगी। यदि विधिको ही प्रमाणपना मानते हो कि जो वाक्य बोला है, श्रुतिवाक्य कि स्वर्गका भी पुरुष यज्ञ करे। इस वाक्यका अर्थ केवल ब्रह्मस्वरूप मानते हैं और उसे मानते हो प्रमाणरूप तो फिर प्रमेय बताना चाहिए। उस हीको प्रमेय कल्पना करनेपर जैसे उस विधिमे दो रूप आ गए प्रमाण रूप और प्रमेयरूप तो ऐसे ही शब्दमे भी दो रूप आ पड़ेंगे। अन्यायोहरूप अर्थ और विधिरूप अर्थ। यदि शब्दका अर्थ अन्यायोह नही मानना चाहते तो अपना पूर्वपक्ष बताइते कि ब्रह्मको प्रमाणरूप माननेपर फिर अन्य प्रमेय क्या होगा ? हमने यह पक्ष युक्तिसगत न रहा कि श्रुतिवाक्यका अर्थ विधिरूप है, ब्रह्मस्वरूप है। पुरुषाद्वैतमात्र है और वह प्रमाणरूप है।

प्रमेयरूप विधिको भी श्रुतिवाक्यार्थ माननेकी असंगतता यदि कहो कि वह विधि प्रमेयरूप है तो प्रमेयरूप कल्पना करनेमे भी तो वह बताना चाहिए कि प्रमाण फिर क्या है ? सब कुछ एक ब्रह्म है और उसे कहते हो प्रमेयरूप तब फिर प्रमाण बताइये। प्रमाणके बिना प्रमेय क्या चीज होगी ? उस हीको प्रमाणरूप कहो, उस ही प्रमेयरूप कहो। यहा एक ब्रह्ममे ये दो स्वभाव नही हो सकते क्योंकि जो सर्वथा अपरिणामी है, एक स्वभावी है उसमे दो रूप न आयेंगे। यदि कहो कि कल्पना के वशसे हम उस प्रमेयरूप विधिको, प्रमेयरूप परमब्रह्मको प्रमाणरूप मान लेंगे तो ऐसे विकल्पमें अन्यायोहवादका सम्बन्ध आ जाता है। अर्थात् जैसे एक ब्रह्मको जो कि प्रमेयरूप है उस हीको मान लिया प्रमाणरूप तो जब दो रूप आ गए तो शब्दका अर्थ भी दो रूप क्यों नही मान जायगा कि शब्द द्वारा किसी बातका अस्तित्व प्रवृत्ताना है और अन्य बातोका परिहार करना है। अतः श्रुति वाक्यका अर्थ परमब्रह्म है और वह प्रमेयरूप है यह विकल्प युक्ति सगत नही होगी।

प्रमाण प्रमेयोभयरूप व अनुभयरूप विधिको भी श्रुतिवाक्यार्थ मानने की असंगतता—श्रुतिवाक्यके परिकल्पित अर्थभूत विधिको, ब्रह्मस्वरूपको प्रमाण प्रमेशोभय मानना भी असंगत है। क्योंकि श्रुतिवाक्यका अर्थ प्रमाणरूप ब्रह्म माननेपर जो दोष दिया और प्रमेयरूप ब्रह्म माननेपर जो दोष दिया वे सब दोष उभयरूप मानने पर आते हैं अतः श्रुतिवाक्यका अर्थ ब्रह्मरूप है और वह प्रमाण प्रमेय दोनों रूप है यह पक्ष भी सगत नही बैठता। इसी प्रकार श्रुति वाक्यके अर्थ विधिको अनुभयरूप माना जाय अर्थात् वह न प्रमाणरूप है न प्रमेयरूप है तो ऐसी कल्पनामे तो अबके सीमकी तरह अवस्तु ही रहा वाक्यार्थ। जो वान न ज्ञानरूप है न ज्ञेयरूप है, न प्रमाणरूप है न प्रमेयरूप है, तो फिर रहा क्या ? अस्तु अवस्तु। क्योंकि वह परम ब्रह्म प्रमाण स्वभावसे रहित हो और प्रमेय स्वभावमे रहित हो तो हमके अतिरिक्त अन्य स्वभाव को कोई व्यवस्था नही बनती। जब वह परम ब्रह्म न प्रमाणरूप रहा न प्रमेयरूप रहा तो उसमें फिर स्वभाव ही क्या रहा ? अस्तु हो गया। और, प्रमाण प्रमेयस्वभाव

रहित ब्रह्ममे यदि कुछ व्यवस्था हो बनाते हो तो फिर घटपट व्यवस्था बनेगी । कहो प्रमातामे प्रमेयपना सिद्ध हो जाय, प्रमेयको प्रमाणपना सिद्ध हो जाय जिस चाहेको जो चाहे कह दिया जाय। जब यह नि स्वभाव है, उसमें कोई स्वभाव ही नहीं है तो उसमे क्या व्यवस्था ? जब प्रमाणपना न रहा यो वह वस्तु ही कुछ न रही । घट विधिको न प्रमाणरूप सिद्ध किया जा सका न प्रमेयरूप न उभयरूप और न अनुभयरूप सो श्रुतिवाक्यका अर्थ विधिरूप, ब्रह्मस्वरूप मान करना अयुक्त है ।

शब्दरूप, अर्थरूप, उभयरूप, अनुभयरूप भी विधिकी असिद्धि होनेसे श्रुतिवाक्यको अर्थ विधिरूप ब्रह्मस्वरूपमात्र माननेकी असंगतता—अब शकाकार कहता है कि श्रुतिवाक्यका अर्थ है तो विधिरूप कुछ भी कहा जाय—प्रमुख कर्तव्य करना चाहिए इसका अर्थ क्या हुआ ? परम ब्रह्म । भोजन करना चाहिए, इसका क्या अर्थ हुआ ? परम ब्रह्म । धूमने जाना चाहिए, इसका अर्थ क्या हुआ ? परम ब्रह्म । कुछ भी बोला गया शब्द है उसका अर्थ हुआ परमब्रह्म क्योंकि जिसने अर्थ लगाया जिसको कहा गया, जिसकी परिणतिके लिये बात कही जा रही है वह सब है चेतन, और चेतन है यह परमब्रह्मरूप । इस तरह श्रुतिवाक्यका अर्थ है ब्रह्मरूप, विधिरूप, किन्तु वह ब्रह्म शब्दव्यापाररूप है । तो उत्तरमें कहते हैं कि तब तो उसका अर्थ शब्द भावना ही हुआ उसीको ही विधि कहो, ब्रह्म कहो क्योंकि वह तो शब्द व्यापाररूप माना जा रहा है । शब्दकी ही बात रही । यदि कहो कि वह पुरुष व्यापाररूप है तो वह विधि अर्थ भावनारूप हो गई । और, जब विधि न शब्दव्यापाररूप संगत हुआ न पुरुष व्यापाररूप संगत हुआ तो उसे उभय व्यापाररूप कहना भी संगत नहीं हो सकता । और, इसी तरह उसे अनुभय व्यापार रूप भी नहीं कह सकते कि श्रुतिवाक्य का अर्थ है ब्रह्मरूप और वह शब्द व्यापार, पुरुष व्यापार दोनोंसे रहित है । यदि विधि ब्रह्म अनुभय व्यापार वाला है, दोनों व्यापारोंसे रहित है तो यह बताओ कि वह ब्रह्म क्या विषय स्वभावरूप है या फलस्वभावरूप है ? याने जानना है कुछ, करना है कुछ, विषय है कुछ ब्रह्म या फलरूप ब्रह्म है ? यदि कहो कि शब्दका अर्थ है ब्रह्म और वह है अनुभयव्यापाररूप तथा विषयस्वभावरूप तो शब्दके बोलनेके समयमें वाक्यकालमें वह तो मौजूद है नहीं तो निरालम्बन शब्दवादका प्रसंग हुआ । याने शब्द बोलते जाओ उसका अर्थ कुछ नहीं । यदि कहो कि वह विधि फलस्वभावरूप है तो इसमें भी वही दोष है, क्योंकि जो शब्द बोला उसका अर्थ मानते हो फलरूप, जैसे कहा कि स्वर्गाभिलाषो यज्ञ करें तो इसका अर्थ मानते हो स्वर्गफलरूप तो जिस समय वचन बोला उस समय स्वर्ग कहाँ ? फिर वह शब्दका अर्थ कैसे बना ? क्या कोई शब्दका अर्थ ऐसा होता कि जो न हो और उसका वाचक शब्द बन जाय ? शब्दका अर्थ तो सन्निधानमें होता है, चाहे वह किसीरूप हो । यदि कहो कि नि स्वभावी विधि है, ब्रह्ममें कोई स्वभाव नहीं है और वही है श्रुतिवाक्यका अर्थ तो इसका अर्थ है कि श्रुतिवाक्यका कुछ भी अर्थ नहीं सो पूर्वोक्त प्रतिपादनोसे निर्णय हुआ कि श्रुतिवाक्यका अर्थ परम-

पुरुषरूप मानना अयुक्त है ।

ग्रन्थके वक्तव्यका मूल आधार—इस ग्रन्थमें समत भद्राचार्य ब्राह्मकी भीमासा कर रहे हैं क्योंकि जितने भी उपदेश हैं, जिसपर हम चलना है, जब तक हम यह न जान जायें कि उन उपदेशोंका प्रयोग प्रामाणिक आत्मा है, ब्राह्म है तब तक उस उपदेशमें न हमारी आस्था हो सकती और न हम उस उपदेशपर चल सकते हैं, इस कारण धर्मपालन चाहने वालोंको यह निर्णय सबसे पहिले करना होगा कि ब्राह्म कौन है, देव कौन है ? देव, शास्त्र, गुरु इन तीनोंका सम्बन्ध धर्मपालनमें अनिवार्य है । जब तक देवके देवत्वका परिचय न हो कि यह है समोचीन देव, जब तक यह बात निश्चित न हो तब तक उपदेशमें हमारी आस्था नहीं बन सकती । अतएव ब्राह्मका निर्णय करना बहुत आवश्यक है और उन ब्राह्मकी भीमासामें समन्तभद्राचार्यसे मानो (उत्थानिकाकी कल्पनामें) भगवानने कहा कि तुम कहा ब्राह्म बूढ़ते हो ? यह मैं हूँ ब्राह्म । देखो—मेरे पास देवता आते हैं, मैं आकाशमें चलता हूँ, चन्द्र चमर ठमपर दुलते हैं, मैं ही ब्राह्म हूँ । तो समन्त भद्राचार्य परीक्षा प्रधान होनेसे कहते हैं कि इस कारणसे आप ब्राह्म नहीं हैं, क्योंकि ये बातें मायावी पुरुषोंमें भी पायी जाती हैं । तब फिर मानो भगवानने टोका—फिर समन्तभद्र, हम इसलिए ब्राह्म हैं कि हमारे शरीरमें पसीना, भूख, प्यास, मल मूत्र आदिक नहीं है हमारा पवित्र देह है और देवता लोग पुष्प वृष्टि करते हैं इस कारण हम ब्राह्म हैं, तुम कहा ब्राह्मको बूढ़ते फिरते हो ? तो वहा समन्तभद्रका यह उत्तर था कि इस कारण भी आप महान नहीं हैं । यद्यपि ऐसा देह जो मल, मूत्र, पसीना आदिकसे रहित है, वह मायाविषयोंमें नहीं पाया जाता है, लेकिन रागादिमान देवोंमें तो पाया जाता है । जिन जिनके निर्मल शरीर हैं वे वे ब्राह्म हैं ऐसी व्याप्ति बनानेमें देवगतिके जीव भी ब्राह्म बन बैठेंगे । तब तासरी बारमें मानो भगवानने यह कहा कि फिर हमको इस कारण ब्राह्म समझो कि हमने एक तीर्थ (धर्म) चलाया है । तो उसपर समन्तभद्रका यह उत्तर हुआ कि तीर्थ चलाने वाले तो अनेक महापुरुष हुए हैं, अनेक दर्शन हैं, अनेक सिद्धान्त हैं, अनेक धर्म प्रचलित हैं, उन सबके का' न कोई प्रणेत्या यद्यपि ब्राह्म तो है, किन्तु तीर्थ चलानेके कारण आपको किसीको बड़ा माना जाय तो यहाँ यह विसम्भवाद है कि तीर्थ चलाने वाले पुरुषोंके और अनेकों उनके ही सिद्धान्तमें परस्पर विरोध है याने एक दूसरेसे भी विरोध है और खुदके ही सिद्धान्तमें पूर्वापर विरोध है । इस कारण तीर्थ चलानेके कारण कोई गुरु नहीं बन सकता है । फिर भी हम यह मानते हैं कि कोई एक गुरु तो उनमेंसे है ही मगर तीर्थ समुदाय चलाये इस कारणसे कोई ब्राह्म नहीं बन सकता ।

श्रुतिवाक्यके अर्थोंका विसवाद बतानेका मूल प्रसंग—तीर्थकृतसमयोंमें पर,पर विरोध होनेसे सबके ब्राह्मता नहीं, यह बात सुनकर भीमासक सिद्धान्तानु-

[illegible]

प्रवृत्तकस्वभाव व अप्रवर्तकस्वभावके विकल्पोमे भी विधिरूप श्रुति वाक्यार्थकी अममीचीनता विधिगे श्रुतिवाक्यका अर्थ माननेपर प्रचारा सब यह बताओ कि यह विधि प्रवृत्तक स्वभाव है या अप्रवृत्तक स्वभाव है ? किसी काममें प्रवृत्ति करा देनेका स्वभाव अपना है या कही प्रवृत्ति न करनेका स्वभाव रक्ता है ? यदि कहो कि यह प्रवृत्तक स्वभाव है तो अत्र यज्ञमें दूधपेकी प्रवृत्ति कर देना स्वभाव पड़ा है तो उस ही वाक्यको भीमामक मुत्र गृहा, रस तीक्ष्णो बौद्ध सुत रजः । यह वाक्य उस धाक्यको सुनने वाला भीमामकको ही बोले प्रवृत्त कराना बौद्धोंकी क्यों नहीं आज्ञा देता ? उसमें यदि प्रवृत्तक स्वभाव है तो वेदान्ताचार्योकी तरह सौगण्ठ भी प्रवर्तन कराना बन जाय यदि कनो दि मुगत लाग तो उल्टे अभिप्रायके हैं इसलिए शब्द उनको प्रवृत्त नहीं करा पाते । तो उल्टापन भी दोनोंमें है । वे भी अर्थमें विवाद करते तथा परस्पर भी विपरीत हैं तो वेदान्तियोंका उपदेश यज्ञमें प्रवृत्ति नहीं कराये, यह भी नहीं कह सकते कि यज्ञको न मानने वाले तो विपरीत हैं औ- प्रवृत्ति करने वाले विधिवादी मही हैं । यह वा पक्षगत माधु है । इसकी वहिसमें जो कुछ कहेंगे उसका उत्तर बराबर समान हो जायगा । यदि कहा कि वह विधि प्रवृत्तक स्वभाव है तो वह वाक्यका अर्थ ही नहीं हो सकता । उन वाक्यका अर्थ जिसको सुनकर श्रोता

किसी काममें न लगे । जैसे नियोगवादका खण्डन करते ही अप्रवर्तक कहकर उसी प्रकार इस विधि (ब्रह्म) का भी खण्डन हो जायगा ।

प्रसङ्गकी भूमिका और विधिके विषयमें सत् असत् उभयके अनुभवके प्रष्टव्य चार विकल्प—इस प्रकरणमें यह बात कही जा रही है कि भीमासकोके आगममें भी उनमें मानने वाले परस्पर विरुद्ध अनेक अर्थ लगाते हैं । तो जब उन वेदवाक्योंके अर्थ प्रवक्ता परस्पर विरुद्ध लगाते हैं तो परस्पर विरोध होनेसे उनमें भी प्रामाणिकता न रही । उसी सिलसिलेमें नियोगवादी प्रभाकर भावनावादी भट्टसे यह शका कर रहा कि श्रुतिवाक्यके अर्थपर भीमासा करते करते जब यह बात झलक उठी कि श्रुतिवाक्यका अर्थ ब्रह्म स्वरूप है तब फिर श्रुतिवाक्यका अर्थ ब्रह्मस्वरूप है रहा, भावना अर्थ न रहा । तो भट्ट ब्रह्मस्वरूप अर्थका निराकरण करनेके लिए कह रहा है । जैसे कि कहा कि स्वर्गामिलायी पुरुष यज्ञ करे अब इसका अर्थ तीन लोग तीन तरहसे लगाते हैं । फिर इन तीनोंमेंसे एक एकके परस्पर प्रत्येक विरोधी है । ब्रह्मवादी तो कहता है कि स्वर्गका भी पुरुष यज्ञ करे, इसका अर्थ ब्रह्मस्वरूप है । इसमें केवल ब्रह्मस्वरूप झलका । कोन करे यज्ञ ? वह है चेतन । उसकी बात कहो । वह है ब्रह्मरूप । तो सभी वाक्योंका अर्थ ब्रह्मरूप है । तो भावनावादी भट्ट कहता है कि उन सबका अर्थ भावना बनाना है भावप्रिया है । नियोगवादी यह कहता है कि नियोगार्थी है, वाक्यने किम पुरुषको प्रेरणा दी कि कोन यज्ञ करे । उस यज्ञसे वह नियुक्त हुआ नियुक्त मायने कायम । नियोग मायने कार्यका करना रूप अर्थ है । तो जब नियोगवादीने भट्टपर आक्षेप किया कि तब तो श्रुतिवाक्यका अर्थ ब्रह्मरूप ही रहा तब भट्ट कह रहा है कि यदि श्रुतिवाक्यका अर्थ विधि है तो यह बतलावो कि वह ब्रह्मस्वरूप सत् होता हुआ वाक्यार्थ है या असत् होता हुआ या उभय होता हुआ, या अनुभय होता हुआ ?

सत् असत् उभय अनुभय स्वरूप विधिकी असिद्धि—यदि विधि सत् होता हुआ हो है तो वह फिर किसीका विधेय नहीं हो सकता । यज्ञ करना चाहिए इसका अर्थ माना ब्रह्मस्वरूप और वह है सत् । सत् मायने स्वयं सिद्ध परिपूर्ण । तो जब उस वाक्यका अर्थ सिद्ध हुआ, पूर्ण हुआ तो अब करनेको क्या रहा ? जैसे ब्रह्म स्वरूप, वह करनेकी तो चीज नहीं है क्योंकि वह सत् है । तो जो है वह विधेय क्या ? जैसे कोई कहे कि भातका भात बनाओ एक बार भात पकाया । अब उसका भात क्या बनाना ? जो चीज सिद्ध है उसकी क्या साधना ? बनी बनायो हुई रोटीका फिर द्वारा क्या बनाना ? बन चुकी सिद्ध है, इसी प्रकार श्रुतिवाक्यका अर्थ विधि यदि सिद्ध है तब फिर किसी भी पुरुषके लिए वह करनेको चीज न रही । ब्रह्मस्वरूप की तरह । यदि कहो कि उन वाक्योंसे जो अर्थ निकलता है, स्वर्गका भी यज्ञ करे इसमें जो अर्थ निकला वह निकला तो ब्रह्मस्वरूप मगर वह असत् है । यज्ञ करे ऐसा

आत्माको ही सुनना चाहिए, आत्माको ही जानना चाहिए और आत्माकी ही उपासना करनी चाहिए। इस वाक्यसे सुनने वाला क्या करे ? आत्माके दर्शनमें लगे कि न लगे लगना चाहिये ना, लेकिन कैसे लगे, क्योंकि विधिको अप्रवर्तक मान लिया। ब्रम्ह अप्रवर्तक है अर्थात् किसीको किसी काममें लगाता नहीं है। श्रुतिवाक्यका अर्थ ऐसा अप्रवर्तक विधि है वह किसीको किसी काममें लगाता नहीं है, तो इन वाक्योंका फिर अर्थ क्या रहा ? और किसलिए इस वाक्यके अर्थका अभ्यास किया जाय ? जब आत्मा के देखनेकी प्रवृत्ति हो ही नहीं सकती, जाननेकी और उसमें मग्न होनेकी प्रवृत्ति हो ही नहीं सकती, क्योंकि श्रुति वाक्यका अर्थ बता रहे हो, अप्रवर्तक विधि ब्रह्मस्वरूप जो कि प्रवर्तन न करे, फिर इन वाक्योंका क्यों अभ्यास करना चाहिए ? यदि कहो कि फलरहित है विधितो इसका अर्थ यह हुआ कि लोककी प्रवृत्ति फल चाहनेके कारण ही होती है। फिर इस विधिकी कल्पना करना व्यर्थ है। जैसे कि बताया गया था कि यदि नियोग फल सहित है तो फलकी चाहसे ही लोगों को यज्ञ आदिकमें प्रवृत्ति हुई, नियोगका कथन करना व्यर्थ है इतसेपर भी यदि विधिको वाक्यका अर्थ मानते हो तो नियोग भी वाक्यका अर्थ क्यों न हो जायगा ?

नियोगकी असिद्धिके सम्बन्धमें विधिवादी द्वारा दिये जाने वाले आक्षेप व समाधान—अब विधिवादी कहता है कि जैसे घट पट आदिक ये अन्य पदार्थके रूपसे याने भिन्नपनेसे प्रतिभासमें नहीं आते, क्योंकि सर्व एव ब्रह्म, सब कुछ एक प्रतिभाम स्वरूप ब्रह्म है, वहाँ घट पट क्या अलग चीज हैं। तो जैसे घट पट आदिक अन्य पदार्थ रूपसे प्रतिभासमें नहीं आते। तब इत ही प्रकार नियोज्य मान पुरुष व विषय यज्ञादि और नियोक्तृवर्म अग्निष्टोम इत्यादिरूपसे भिन्नता की व्यवस्था नहीं हो सकती इसलिए नियोग वाक्यका अर्थ नहीं हो सकता। नियोग वाक्यका अर्थ तब बनता जब कोई नियोज्य पुरुष हो अर्थात् जो हुक्म दिया है जो आदेश किया है उस पालनेके लायक कोई पुरुष हो उसे कहते हैं नियोज्य। जैसे किसीकी नियुक्ति की तो नियोज्य कौन हुआ ? जिसको नियुक्त किया गया और नियोक्ता कौन हुआ ? जिसने उसकी नियुक्तिकी और विषय क्या हुआ कि जिस कामपर नियुक्तिकी। इसी तरह स्वर्गभिलाषी पुरुष यज्ञ करे तो इसमें नियोज्य कौन हुआ ? स्वर्गभिलाषी और नियोक्ता कौन हुआ ? वह वेद वाक्य, वही तो लगाये रहता है कि ऐसा करे और नियोज्यमान विषय क्या हुये ? वे अनुष्ठान यज्ञ आदिक कर्म। तो वहाँ विधिवादी यह कह रहा कि नियोज्यमान विषय कुछ नहीं, नियोज्य मनुष्य कुछ नहीं और नियोक्ता भी कुछ अलग नहीं। सब एक ब्रह्मस्वरूप है, पदार्थान्तरपनेसे याने भिन्नपनेसे यह कुछ भी प्रतिभासमें नहीं है। फिर नियोग वाक्यका अर्थ कैसे बन जायगा ? नियोगवादी उत्तर देता है कि यह बात तो विधिमें भी कही जा सकती है। जब श्रुतिवाक्यका अर्थ केवल ब्रह्मस्वरूप किया जा रहा है तो वहाँ भी पूछ सकते हैं कि घट पट आदिककी तरह विधि भी पदार्थान्तररूपसे प्रतिभासमें नहीं आ रहा। तब यह विधायमान है मायने

हवाये जाने योग्य है यह ध्येय करणीय है इस प्रकार अभिमन्यमान है और यह विधायक है उसका विधान करने वाला है आत्मा तथा यह विषय है यज्ञादि उत्पादित्यसे यहाँ भी यह भेद व्यवस्थित नहीं रह सकता तब विधि वाक्यका अर्थ कैसे बनजायगा?

विधिवादी द्वारा दत्त दूषणका स्मरण—अब इस ही विषयका कि विधिवादी भी विधायमान विषय और विधायकत्व धर्मकी भेदव्यवस्था नहीं बन सकती, स्पष्टीकरण करते हुए बहिले उनके उदाहरणमें घटित करते हैं । नियोगवादी कह रहा है कि जैसे विधिवादी स्वरूपवादी नियोग यावयवार्थके सम्बन्धमें यह दृष्टि दे सकते हैं कि देखो, जैसे कि नियोज्य पुरुषके धर्ममें जाने नियोगमें अनुष्ठेयता नहीं बन सकती, क्योंकि नियोग तो सदा मित्र है जो नियोगका सिद्धत्व होनेके कारण फिर उसका अनुष्ठान नहीं हो सकता । जो चीज सिद्ध है उसका बनाना क्या ? यदि मित्र चीज भी बनाई जाय, सिद्ध को भी बनानेकी आवश्यकता है, तब फिर उसके बनाने जानेका काम कभी समाप्त हो नहीं हो सकता । जैसे रोटी सिद्ध है, कोई कहे कि मित्र होनेपर भी उसे बनाया जा सकता तो दुबारा बनाये । अब सिद्ध हो गयी फिर भी बनाई जा सकती, मित्र हो गई फिर भी बनाई जा सकती जो कभी अनुष्ठानका विनाश हो न हो सकेगा । जाने जो चीज सिद्ध है उसका भी अनुष्ठान मान लिया जाय तो कभी भी अनुष्ठानका विनाश नहीं हो सकता, क्योंकि सिद्ध कहने ही उसे हैं कि जिसके किसी भी अंशकी असिद्धि न हो । सब बात पूरातया बन चुकी हो । और, मानो कि अभी असिद्ध है तो वहाँ कभी नियोज्यत्व हो ही नहीं सकता, क्योंकि असिद्धमें नियोज्यत्वका विरोध है । जो असिद्ध है उसे कहीं नियुक्त करेंगे ? कोई कहे कि अमुक कामके लिए आदमीकी जरूरत है तो कहा जाय कि बच्चाके लडकेको नियुक्त कर लो । तो जो असिद्ध है बच्चाका दूध पीने वाला बटा जब कुछ है ही नहीं ना नियोज्य कैसे कहा जा सकता है ? यदि असिद्ध रूप भी नियोग व नियोज्य हो जाय तो वन्ध्यामुत आदि के भी नियोज्यत्व बन बैठेगा । यदि कहोगे कि सिद्धरूपसे नियोज्यत्व है और अर्थरूप से उसकी अनियोज्यता है तब एक ही पुरुषमें सिद्ध और असिद्ध दो स्वरूप आ गए । तब उस हीमें यह विभाग नहीं कर सकते कि यह इस काममें लगाने योग्य है अथवा इस काममें लगाने योग्य नहीं है । यदि दोनों रूपोंका साध्य न मानेंगे तो भेद सिद्ध हो जायगा । नियोज्य और कोई है अनियोज्य और कोई है, फिर आत्मामें सिद्ध रूपनेका और असिद्ध रूपनेका सम्बन्ध नहीं बन सकता, क्योंकि उनका परस्पर कुछ उपकार ही नहीं है । जब सिद्धरूप व असिद्धरूपको भिन्न-भिन्न मान लिया तो उपकार का अभाव होनेसे सम्बन्ध ही नहीं रहा । और उपकारकी यदि कल्पना करते हो तो उपकारमें कोई उपकार्य होता है । जिसका उपकार किया जाय, उपकार किया जाने योग्य हो उसको उपकार्य कहते हैं । यदि आत्मा उपकार्य है तब फिर आत्मा नित्य नहीं रहा । आत्मा यदि सिद्धरूप है तो वह उपकार्य हो नहीं सकता । यदि असिद्धरूप को उपकार्य मानते हो तो जो जो असत् है, आकाश फूल, गंधके सींग आदि ये सब भी

उपकार्य बन जायें । सिद्ध और असिद्धरूपको भी यदि कथवित् असिद्धरूप मानते हो तो प्रकृत प्रश्नकी निवृत्ति न हो सकनेसे कोई व्यवस्था नहीं बनती । सो वहाँ अनवस्था दोष आता है । यदि यह उपालम्भ भट्ट नियोगवादियोंको दे रहे अथवा स्वरूपवादी ब्रह्मवादी यह दोष नियोगवादियोंको दे रहे तो नियोगवादी कहता है कि ये ही सब बातें स्वरूपवादमें भी लगनेसे ब्रह्मस्वरूप भी निराकृत हो जाता है अर्थात् श्रुतिवाक्यों का अर्थ ब्रह्मस्वरूप नहीं, यह सिद्ध हो जाता है । अथवा भावनावादी भट्ट कर रहे हैं कि जैसे नियोग अर्थमें व्यवस्था नहीं बनती ऐसे ही विधि अर्थमें भी व्यवस्था नहीं बनती । विधिवादमें विधिनियोजनकी व्यवस्था कैसे नहीं बनती, इस भर्मको अब सावधान होकर सुनो ।

विधिवादके आक्षेप देनेका समाधान—जैसे कि नियोगपक्षमें नियोज्यस्वा-
दिका विरोध है ऐसे ही विधायमान पुरुषके धर्ममें याने आत्मका दर्शन श्रवणादि
अवश्य कारणीय है ऐसी अभिमन्यतामें भी सिद्ध पुरुषके दर्शनश्रवणमननादि नियोजन
का विरोध है । जैसे पढ़ना, तो पढ़ना यह सिद्ध करनेमें कोई पद्यमान होना चाहिए,
कोई पाठक होना चाहिए और पाठ्य विषय होना चाहिए । तीनके बिना पढ़ना नहीं
बनता । कुछ भी प्रवृत्ति हो, तीनके बिना नहीं बनता । नियोजता, नियोज्य, नियोज्य-
मानका विषय । व्यापारमें भी कुछ काम कराना है किसीको वहाँ भी ये तीन बातें
आयेंगी । नियोजता हुआ वह कर्मका मालिक और नियोज्य हुआ कोई सेवक और
नियोज्यमान विषय हुआ वह सब काय जिमका कि सम्पन्न करना है । विधिको भी
कहा है कि जो विधि है, विधान है, अस्तित्व है एकस्वरूप है उसीको तो विधि
कहते हैं । तो उस विधिमें भी विधायमान पुरुष और विधायक कोई वाक्य और विधि
समान विषय, वहाँ भी तीन बातें होनी चाहिए । तो विधायमान पुरुषके धर्ममें विधि
में भी यह बात कही जा सकती कि वह पुरुष सिद्ध है, निर्गुण है तब फिर उसमें
क्यों कहते हो कि दर्शन करो, श्रवण करो, मनन करो ध्यान करो ? वह पुरुष तो
पूरा ही है । जिस पुरुषको, श्रुति वाक्यसे ममम्भा रहे हो कि आत्माको देखो, आत्मा
को सुनो, आत्माको जानो । तो जिसको कह रहे हो वह तो सिद्ध पुरुष है । तब दर्शन
श्रवण मनन, ध्यान इन सबका विरोध है । कहना ही न चाहिए और यदि उनका
विधान करते हो याने सिद्ध पुरुषके भी दर्शनका श्रवणका विधान बता रहे हो तो
उस श्रमका कहीं उत्तर, विश्राम भी न हो सकेगा याने निर्विकल्प होना यह स्थिति
कोई पा ही न सकेगा । जब सिद्ध हुएको भी अभी कुछ बनानेका काम बताया जा
रहा तो बननेसे वाद भी याने सिद्ध होनेके बाद भी फिर बननेका काम पड़ा । फिर
कभी भी दर्शन श्रवण आदिक विधानोंका विराम हो ही न सकेगा । यदि कहो कि
विधिरूपसे तो है वह ब्रह्म, पुरुषरूपसे तो है वह स्वरूप, श्रुतिवाक्यका अर्थ, लेकिन
दर्शन आदिक रूपसे वह असिद्ध है । तो कहते हैं कि जब दर्शन ही नहीं हो रहा तो
उसका विधान भी नहीं किया जा सकता । जो चीज दिखती नहीं उस , निर्माण

क्या हो सकता ? जैसे कछुवाके रोम । कछुवाके रोम जो दिपते ही नहीं हैं तो उनका क्या करेंगे ? कोई नहे कि कछुवाके रोमोंकी श्रुस बना लो । तो उसमें किसीकी प्रवृत्ति है क्या ? दर्शन ही नहीं है, तो सी तरह उस विधि ब्रह्मस्वरूपकी दर्शनकी दृष्टिसे असिद्ध मानते हो तो उसका विधान नहीं बन सकता । यदि कहो कि सिद्धरूपसे तो विद्यारूपमान पुरुषका विधान है और असिद्धरूपसे अविधान है । तो हमके उत्तरमें सुनिये । प्रथम उसमें दो रूप आ गए—सिद्धरूप और असिद्धरूप तो दोनोंका सांकर्य हो गया । अब यहाँ विभाग न बन सकेगा कि यह सिद्धरूप है अथवा असिद्धरूप है ? इन दोनों रूपोंमें यदि सांकर्य न मानेंगे तो भेद बन गया । फिर सिद्धरूप अलग रहा, असिद्धरूप अलग रहा । अब उसका एक पुरुषमें सबध नहीं बन सकता ।

तीर्थकृतसम्प्रदायमें परस्पर विरोधकी एक प्रासंगिक दृष्टि—और भी अन्य बात देखिये, हे विधिवादी ! जैसे कि नियोग धर्मके परिचयकी आवश्यकताका दूषण यो दिया गया था कि योगरूप विषयके नियोगमें निष्पन्नता नहीं है सिद्धि नहीं है तो इसका अर्थ है—स्वरूपका अभाव है । फिर वाक्यके द्वारा नियोग अर्थ कैसे जाना जा सकता है ? यह दूषण विधिमें भी समानरूपसे है । फिर श्रुति वाक्यका अर्थ विधि भी कैसे बन सकता है ? यदि श्रुति वाक्यका अर्थ नियोग नहीं बनता है तो श्रुति वाक्यका अर्थ विधि भी नहीं बनता, भावना भी नहीं बनता । तब दलो कि अपौरुषेय आगमकी दुहाई देकर जो प्रामाणिकता सिद्ध करनेपर उतरे थे उनमें भी प्रामाणिकता न रही, यो ही याने तीर्थविच्छेदक सम्प्रदायोंकी तरह जितने भी तीर्थ सम्प्रदायको चलाने वाले लोग हैं, उनके वचनोंमें परस्पर विरोध है, तब कैसे कहा जाय कि यह प्रामाणिक है, यह सम्वादक है, यह आशु है । तो प्रभुने तीर्थ (सम्प्रदाय) चलानेके कारण किसीको भगवान मान लिया जाय यह बात युक्त नहीं है । वहाँ विचारना होगा कि उन तीर्थ चलाने वालोंमें है तो कोई एक आशु पर वह तीर्थ चलानेके कारण नहीं है, उनमें और दृष्टिसे कुछ बात सोचनी चाहिये ।

अनुष्ठेयताकी समस्या रखकर विधिवाद व नियोगवादके आक्षेप समाधान—अब विधिवादी और नियोगवादीमें या नियोगवादका आश्रय करके भावना वादीमें परस्पर वार्ता चलेगी । विधिवादी कहता है कि विषयपने रूपसे प्रतिभासमान पुरुषके ही तो विषयत्व हुआ, सो भूँकि वह पुरुष निष्पन्न है इस कारण पुरुषका धर्म जो विधि है अवश्यकरणीय दर्शनादीक है उसकी असम्भवा नहीं होती । तो उत्तरमें कहा जा रहा है कि फिर तो यज्ञ पूजनका आश्रयभूत द्रव्य आदिककी सिद्धि होनेसे ब्रह्मादिक विषयता तोनेसे यज्ञनाश्रय द्रव्यादिका धर्म नियोग कैसे सिद्ध न होगा । क्यों कि जिसरूपसे विषय विद्यमान है उसरूपसे उसका धर्म नियोग भी विद्यमान है । इसपर भी नियोगकी अनुष्ठानका अभाव कहेंगे अर्थात् नियोग यदि नहीं मानोगे यज्ञ का अनुष्ठान नहीं मानोगे तो जिस रूपसे वह विधिका विषय है उस रूपसे पुरुषके

धर्मरूप विधिका भी अनुष्ठान कैसे हो सकता है ? अर्थात् श्रुतिवाक्यका अर्थ यदि ब्रह्म-स्वरूप है तो ब्रह्मस्वरूप तो सिद्ध है, स्पष्ट है, तो निष्पन्न हुए का अनुष्ठान क्या ? स्व-र्गभिलाषीको यज्ञ करना चाहिए इस शब्दको सुनकर विधिवादी यह कहे कि इसका अर्थ तो ब्रह्मस्वरूप है । तो बतावे वह कि करना चाहिए, क्या करना चाहिए ? क्या ब्रह्मस्वरूप करना चाहिए ? जो परिपूर्ण है, निष्पन्न है उसका अनुष्ठान कैसा ? यदि विधिवादी यह कहे कि जिस अंशसे विधि नहीं है, निष्पन्नता नहीं है उस रूपसे विधि का अनुष्ठान हो जायगा याने विधिका करना, आत्म दर्शनादिकी अनुष्ठानाभि मन्तव्य बन जायगा तो सुनिये यह बात नियोगमें भी समान है । वहाँ भी यह कह सकते हैं कि जिस अंशसे निष्पन्नता नहीं है उस अंशसे नियोगमें भी अनुष्ठान हो जायगा ?

अप्रतीयमानता होनेसे नियोगार्थकी अननुष्ठेयताका आक्षेप समाधान इस प्रसंगमें विधिवादी प्रश्न करता है कि नियोग तो असत् है, है नहीं फिर उसका अनुष्ठान कैसे होगा ? क्योंकि नियोग तो अप्रतीयमान है, नियोग अर्थ निकला ही नहीं, प्रतीयमान नहीं है । तो जैसे खर विषाण, आकाश कुमुद ये असत् हैं, तो क्या इनका कुछ अनुमान किया जा सकता है ? आकाश पुष्पोंकी फूलमाला बना के कोई या गंधके सीगका घनुष बना ले कोई, यह बान की जा सकती है क्या ? तो उत्तरमें नियोगवादी या नियोगवादका आश्रय करके भावनावादी कहता है तब फिर इसी प्रकार निधि भी अनुष्ठेय नहीं हो सकता । अर्थात् विधिका भी अर्थ किया नहीं जा सकता, उसका कोई प्रयोग नहीं बन सकता । यदि कहो कि वह विध, वह ब्रह्मस्वरूप प्रतीयमान तो है मगर अनुष्ठेय रूपसे अभी असिद्ध है इस कारण ब्रह्मस्वरूपका अनु-ष्ठान बन जायगा । याने ब्रह्मस्वरूप प्रतीयमान तो हो रहा है, किन्तु उस रूप बनता, उसमें मग्न होना उसका जो स्वरूप है उस रूप परिणति हो जाना इस रूपसे अभी सिद्ध नहीं है इस कारण ब्रह्मस्वरूपमें विधिमें अनुष्ठेयता बन जायगी तब तो फिर नियोग भी उस ही तरह अनुष्ठेय बन जाय । अर्थात् वह नियोग प्रतीयमान है । समझ रहे हैं स्वर्गके अभिलाषी हैं तो यज्ञ करना चाहिए, इसमें कार्यकी बात कहो, प्रेरणा दी गई पर अभी अनुष्ठेयरूपसे असिद्ध है । किया नहीं गया इसलिए नियोग भी अनुष्ठेय हो जायगा, उसमें भी कोई दोष नहीं है ।

अनुष्ठेयताके विकल्पोसे विधिवाद व नियोगवादमें आक्षेप समाधान अब विधिवादी कहता है कि नियोग तो अनुष्ठेय रूपसे हो सकता है याने कर्तव्य-पनेसे ही यह व्यवस्था हो सकती है कि यह नियोग है अन्य नहीं, प्रतीयमानपनेके रूपसे नियोगत्वकी व्यवस्था नहीं बन सकती क्योंकि प्रतीयमानता याने लोगोंको उस सम्बन्धमें जानकारी होना, प्रतीभास होना यह तो समस्त वस्तुधर्मोंमें माधारण है, प्रत्येक प्रकृति प्रत्ययोंमें शब्दोंमें पाया जाता है सो नियोगमें तो अनुष्ठेयताकी बात प्रधान होना चाहिए । सो यह बताओ कि वह अनुष्ठेयता प्रतिभास है या अप्रतिभास

है याने प्रतिभासमें माई ही नहीं है। यदि अनुष्ठेयताको मानते हो तो फिर नियोग अन्य क्या चीज रही जिसका कि अनुष्ठान करना चाहिए। यदि अप्रतिज्ञात है तो उसकी अवस्थिति ही कुछ नहीं। तो नियोगवादी उत्तर देता है कि इस तरह तो विधि भी, ब्रह्मस्वरूप भी प्रतीयमान होनेके कारण प्रतिष्ठाका अनुभव नहीं कर सकता किन्तु विधीयमानता होनेसे याने आत्मा देखना या हुये सुनना चाहिए इत्यादि कतव्यपनेसे ब्रह्मस्वरूपकी प्रतिष्ठा हो सकती है केवल प्रतीयमान होनेमें नहीं। और, वह विधीयमानता अनुभूत है या अनुभूत ? यदि विधीयमानता अनुभूत है तो फिर विधि अन्य क्या वस्तु रही जिसको कि उपनिषद्वाक्योस सुना जाय। यदि विधीयमानता अनुभूत है तो उसकी अवस्थिति ही कुछ नहीं। विधिवादी कहता है कि यह आत्मा देखा जाना चाहिए, सुना जाना चाहिए, इसके मनन करना चाहिए, इसकी उपासना करना चाहिए। इस तरहके जो वेदवाक्य हैं श्रुतिवाक्य हैं उनसे यह प्रतीति होती है कि मेरे ये आत्मदर्शन आदिक कतव्य हैं, और इस प्रतीतिके कारण विधि बराबर सही बन गयी, उसका कैसे निराकरण किया जा सकता है ? तो नियोगवादी कहता है कि तब फिर इस समय याने विधिकी प्रतीति कानने प्रति-होत्रादि वाक्यके द्वारा मैं प्रतिके काममें नियुक्त हुआ हूँ ऐसी प्रतीति नहीं है क्या ? जब श्रुतिवाक्यका उपदेश हुआ कि स्वर्गाभिलाषी यज्ञ करे तो सुनने वाला यह प्रतीति रखता कि करना चाहिए, करनेका यत्न करता है। तो उस समय देवो उस वाक्यके द्वारा यह पुरुष याग आदिक विषयोमें नियुक्त हुआ है। तो इस उपदेशके विषयवस्तु याग आदिक विषयमें लग गया हूँ ऐसी प्रतीति तो वहाँ भी है, फिर नियोग का निराकरण कैसे करते हो ?

नियोग प्रतीतिके अप्रमाणत्वका आक्षेप समाधान — यदि विधिवादी कह कि प्रति होत्रादि वाक्यसंयोग आदिकमें मैं नियुक्त हुआ हूँ यह प्रतीति अप्रमाण है तो हम भी यह कह सकते हैं कि विधिकी प्रतीति भी अप्रमाण है, कदाचित् कहो कि विधिकी प्रतीति तो पुरुष दोष रहित वेदवचनसे उत्पन्न हुई है, अर्थात् अपौरुषेय प्रागम में जो वचन हैं उन वचनोसे ब्रह्मस्वरूपकी प्रतीति हुई है इस कारण वह अप्रमाण नहीं हो सकता। तब फिर इस ही कारण नियोगकी प्रतीति भी अप्रमाण मत हो, क्योंकि उन्हीं वेद वाक्योसे नियोगकी भी प्रतीति उत्पन्न हुई है। तो श्रुतिवाक्य दोनोंके लिए एक है फिर भी नियोगका विषयका यागादि द्रव्यका धर्म नहीं मानते हो तो विधि भी विषयका, पुरुषका धर्म नहीं होगा। इसके साथ ही यह भी तो निश्चय नहीं किया जा सकता कि विधायक विधिलक्षणार्थ प्रतिपादक शब्दका धर्म विधि है अर्थात् जो कुछ शब्द बोला वह कहलाया विधायक शब्द, और उसका धर्म विधि ही है, ब्रह्मस्वरूप ही है, सम्पन्न ही है, यह निश्चित नहीं किया जा सकता अन्यथा इस तरह तो नियोग के भी नियोज्य शब्दका धर्मपना आ जायगा। यदि कहो कि शब्द सिद्धरूप है अतः उसका जो धर्म है, नियोग है, वह कैसे असिद्ध होगा ? जिससे कि फिर वेदवाक्यसे

यह अनुष्ठेय है, समझाया जाता तो उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा नहीं मानना चाहिए, अन्यथा विधिका सम्पादन भी विरुद्ध हो जायगा, क्योंकि वहाँ भी कहा जा सकता है कि पुरुष तो सिद्धरूप है, फिर उसका धर्म विधि कैसे असिद्ध हो सकता जिससे कि उपनिषद्वाक्यसे विधिके सम्पादनका उपदेश किया जा सके। सो इससे विधिका भी सम्पादन उपदेश नहीं कर सकते।

विधिवादमें विषयकी अपूर्वार्थता न रहनेसे प्रमाणत्वकी असिद्धिका कथन—यहाँ प्रकरण यह चल रहा कि भोमासकके सम्प्रदायोंमें ही तीन प्रकारके अभि-
प्राय वाले पुरुष हैं। एकने तो उन समस्त वेदवाक्योंका अर्थ भावना रूप माना है, जैसे कि कुछ धर्मात्मा कहते हैं कि हर बातमें कि भावना ही ली गई है। करनेकी बात उपचार व्यवहार क्रियाकाण्ड है, पर वास्तविकता भावनामें है। और, एक अभिप्राय नियोगवादका है जो कहता है कि भावनासे क्या ? जो उपदेश किया गया, जिस कार्य के लिये हुक्म दिया गया उससे प्रेरणा लो, उस कार्यमें लगे उसमें लग जाओ, तो तीसरा सम्प्रदाय यह कहता कि न इसमें कुछ भावनाकी बात है, न कुछ क्रियाकाण्डकी बात है किन्तु एक ब्रह्मस्वरूपके दर्शनकी बात है। प्रत्येक वाक्यको सुनकर यही दर्शन करो, यही प्रतीतिमें लाओ कि बस एक चित्स्वरूप ही कहा गया है। तो नियोगवाद और विधिवादके परस्पर आक्षेप समाधानकी चर्चामें यह कहा जा रहा कि जब ब्रह्म-
स्वरूप प्रसिद्ध है, प्रतीत है, मना किये जानेकी बात नहीं है तो इस रूपसे क्यों कहा जा रहा कि अभ्युक्त काम करो ? सीधा ही ब्रह्मस्वरूपको बताने वाला वचन हो। तो जो ब्रह्मस्वरूप प्रसिद्ध है उसका भी यदि सम्पादन किया जाय तो फिर बारबार सम्पादितका भी सम्पादन करिये। सम्पादित होनेपर फिर उसका निर्माण करिये। जो सम्पादनकी प्रवृत्ति चलते ही रहना चाहिए। कभी विराम न हाना चाहिए। फिर उपनिषद् वाक्यमें प्रमाणता कैसे आयगी ? क्योंकि अब उसमें अपूर्वार्थता तो न रही। ज्ञान प्रमाण वह होता है जो स्वको और अपूर्व अर्थको जानता है। वही वही बात बारबार जानी गई तो उसमें प्रमाणता नहीं ठहर सकती। कोई नया अर्थ होना चाहिए। अब उस प्रसिद्ध विधिका भी सम्पादन किया, बारबार उसका सम्पादन किया तो यह वेदवाक्य क्या कह रहे, वही वही अर्थ तो उनमें प्रमाणता नहीं आ सकती। नई बात की जाय, धारावाही ज्ञान न हो तो प्रमाणता आयगी और यदि उसको प्रमाण मानते हो तो नियोग वाक्य भी प्रमाण हो, जाओ, क्योंकि नियोग अर्थमें और विधि अर्थमें जो प्रक्रियायें अपनायी गयीं आक्षेप दिया जाता है, वप दोनों जगह समान है।

गौणरूपता या प्रधानरूपताके विषय करनेके विकल्पोमें विधिविषयत्व का निराकरण—अच्छा अब यह बतलाओ कि श्रुतिवाक्यका विधिवादी जो यह अर्थ करता है कि उसकी तो ब्रह्मस्वरूप अर्थ है, यह वाक्य तो विधिमात्रको विषय करता

है तो यह वाक्य जो विधिको विषय करता है तो क्या गौरवरूपसे विषय करता हुआ यह वाक्य उस विधिमें प्रमाण माना जायगा या प्रधानरूपसे विधिको विषय करता हुआ वाक्य विधिकी सिद्धिमें प्रमाण माना जाय ? यहाँ ये दो विकल्प किए गए हैं कि आप कहते हो कि कुछ भी वाक्य बोले श्रुतिवाक्य वन वाक्य, उसका अर्थ है, एक ब्रह्मस्वरूप । तो ब्रह्मस्वरूप उसका विषय है । तो जो शब्द बोला गया वह शब्द गौरवरूपसे ब्रह्म स्वरूप अर्थ बताता हुआ विधिकी सिद्धिमें प्रमाणकर है या प्रधान रूपसे शब्द अपना अर्थ ब्रह्मस्वरूपको बताता हुआ प्रमाणरूप है । यदि कहो कि गौर-भावेसे बताता हुआ प्रमाणरूप है तब स्वर्गाभिलाषी-पुरुष अग्निहोत्र यज्ञ करे यह भी प्रमाणरूप हो जाय क्योंकि अब तुम मान रहे हो कि श्रुति वाक्य गौरवरूपसे स्वरूपको विषय करता है और वह प्रमाण है तो श्रुति वाक्यके दो-अर्थ हो गए नियोग अर्थ और स्वरूप अर्थ और, स्वरूप अर्थको गौरवरूपसे मान रहे तो नियोग प्रधान बन गया और विधिकी, ब्रह्मस्वरूपका विषय करना गौर बन गया । तो अब विधि गौर बन गया, श्रुति वाक्यका अर्थ ब्रह्मस्वरूप होना प्रधान न रहा तब तो या तो भावना अर्थ, प्रधान बन गया या नियोग अर्थ प्रधान बन गया । जैसे कि मीमांसा गृह्य श्रुति, वाक्यका अर्थ भावना मानता है वह प्रधान हो गया और प्रमाण नियोग अर्थ मानते हैं तो उनका नियोग विषय प्रधान हो गया तो नियोग प्रमाण बन जाय, भावना प्रमाण बन जाय पर विधि प्रमाण न हो सका ।

नियोग और भावनाके असिद्धिपयत्वके अभावका व विधिके सत्यत्व असत्यत्व विकल्पोमे अनवस्थितिका कथन - अब विधिवेदी बरा विचार करे देखे कि भावना और नियोग ये दो-नो अन्तर्पदार्थोंको विषय करते हुए प्रवृत्ति नहीं कर रहे, क्योंकि सवथा असत् होते भावना और नियोग और उनकी फिर प्रतीति मानते तो जलगोशके सींग आदि की भी प्रतीति बन जाय । तो भावना नियोग असत् को विषय नहीं करता । उसमें विषय है, परिणाम बनानेकी और प्रयत्न करनेकी धृति है और मन्त्ररूपसे उस भावना और नियोगका विधिये अविनाशोपसिद्धि है इसलिए वाक्यका अगर ब्रह्म स्वरूप अर्थ है वाक्य ब्रह्मस्वरूपका विषय करता है गौरवरूपसे इसमें हम विवाद नहीं करते लेकिन कर्मकाण्डकी यज्ञकार्यको, पूजन, ध्यान आदिक की पारमार्थिकता नहीं है, यह बात नहीं कह सकते वेद वाक्योंमें ये सब विधान बताये गए हैं कि इस प्रकार क्रियाकाण्ड करो, यज्ञ आदिक करो, यह बात अपरमार्थिक है कि ब्रह्मस्वरूप पारमार्थिक हो यह बात नहीं बन सकती । वह पारमार्थिक है । अब विधिवेदी कहता है कि ब्रह्मस्वरूप ही उस वाक्यका प्रधानरूप ही उस वाक्य का प्रधानरूपसे अर्थ है और प्रधानरूपसे ही ब्रह्मस्वरूपको विषय करने वाला वेदवाक्य प्रमाण है । तब नियोगवादी कहता है कि यह कहना योग्य है कि ऐसा कहनेमें कि देखो वेदवाक्यने ब्रह्मस्वरूपका प्रधानरूपसे विषय किया तो इसके मायने यह है कि वेदवाक्य भी सत्य है और ब्रह्मस्वरूप भी सत्य है तो द्वैतका अवतार हो गया दो

चीजें तो मान ली गई वाक्य और ब्रह्मस्वरूप, विषय और, विषयी । तब द्वैतपना तो आ ही गया और यदि कहो कि वह ब्रह्म सत्य नहीं है, विधि सत्य नहीं है तो फिर प्रधानता किसकी लेना । इसका यह प्रधानरूपसे विषय है, ऐसा कहनेमें दोनों यदि सत्य हैं तभी तो प्रधानताका अनुभव नहीं कर सकता है उसमें प्रधानता नहीं समा सकती । जैसे अविद्याका विलास वह सत्य है ही नहीं । तो उसमें कहीं प्रधानता तो नहीं दी जा सकती । और उस तरह यहां मानते हो तुम विधिको असत्य तो फिर वेदवाक्यमें विधिका प्रधानरूपसे विषय नहीं कह सकते ।

विधिवादी द्वारा श्रुतिवाक्यके अर्थरूप विधिस्वरूपका समाधान समर्थन । अब यहाँ विधिवादी कहता है कि भाई तुमने विधिका स्वरूप नले प्रकारसे समझ नहीं पाया । देखो—तभी आप द्वैतमें पहुँच गए । प्रतिभास मात्रसे पृथक् विधि कोई कार्यरूपसे प्रतीत नहीं होता, जैसे कि घट कार्यपनेसे प्रतीत होता है, श्रुति वाक्योमें किसी कर्तव्यके विधानका हुक्म दिया है अथवा सलाह दी है वह कार्यरूपसे कुछ अलग हो वह प्रतिभासमात्र ब्रह्मस्वरूपसे पृथक् हो सो बात नहीं है । अथवा कहिये जैसे कि घट पट आदिक ये कोई प्रतिभासमात्रसे पृथक् चीज नहीं है । प्रतिभास स्वरूप है अब साथ ही यह भी देखिये कि वह विधि ब्रह्मस्वरूप कोई प्रेरकरूपसे निश्चित नहीं किया जा रहा है जैसे कि वचन, प्रेरकरूपसे प्रतीत होते हैं, अथवा वचन प्रेरक नहीं होते । वचन एक परिणति है । बोल दिया ठीक है । प्रेरणा वचनोको सुत्कर जो पुरुष अपने आपमें लगाता है वह उसकी करतूत है । वचन, प्रेरक नहीं हुआ करते । कर्म साधनरूपसे विधिकी यदि प्रतीति हो तब तो यह कहा जा सकता है कि कार्यपने के रूपसे तब प्रेरकतारूपसे ज्ञान हुआ है, पर जहाँ कर्म साधन, कारणसाधन रूपसे प्रतीति नहीं हो रही वहाँ कार्यपनेकी व प्रेरकताकी बात नहीं आती । तो फिर क्या सो सुनो, तब श्रुतिवाक्यमें यह कहा गया कि अरे आत्मन् । देखो यह ही आत्मा निरुद्धना चाहिए, सुनना चाहिए, जानना चाहिए और अभेदरूपसे उपमानामें लगाना चाहिए । इन शब्दोंके सुननेके बाद एक ऐसा अभिप्राय जगता है कि मैं किसी अवस्था विशेषसे प्रेरित हुआ हूँ । किसी विलक्षण अवस्थाके भावसे प्रेरित हुआ हूँ इस प्रकारका जिसको ग्रहकार जगा, अभिप्राय बना उससे वह स्वयं आत्मा ही तो प्राप्त होता है । तब कहो कि अरे आत्मन् ! अपने आत्माको जानो तो सुनने वालेने अपने आप में अपने आपकी एक विशेष अवस्थाके लिए प्रेरणा ही तो पायी । वह आत्मा ही प्रतिभासमें रहा । उस हीका नाम विधि है । और उसका जो ज्ञान है उस वही विषयरूपसे सम्बन्ध कहलाता है । अर्थात् आत्माको जाने ऐसा कहकर कोई उस आत्माका ज्ञान करता है तो उसने अपने आपको विषय रूपसे सम्बन्धित कर लिया । वहाँ दूसरी बात क्या आयी ? तो इस तरहसे विधिको हम प्रधानरूपसे श्रुतिवाक्यको विषय मानते हैं तो उसमें कोई दोष नहीं आता क्योंकि उस ही प्रकारके वेदवाक्यसे प्रतिभासमें क्या आया ? आत्मा ही और किस रूपसे आया ? विधायकरूपसे । आत्माको

जानना चाहिए ऐसा सुनकर जानने वाला कौन हुआ ? यही । जाननेमें क्या आया ? यही । तो यही विषय बनता है अर्थात् वही किया जाता है, वही घरने वाला होता है । क्योंकि उस आत्माका दर्शन श्रवण, चित्तन, ध्यान ये सब विधीयमान रूपसे अनुभवमें आते हैं । और फिर उस प्रकार स्वयं आत्माको देखनेके लिए, सुननेके लिए, समझनेके लिए, ध्यान करनेके लिए फिर वह प्रवर्तित होता है । उस प्रकार अगर प्रवृत्ति न मानी जाय आत्माकी तो मैं इन सबसे प्रेरित हुआ हूँ ऐसा परिज्ञान अप्रमाणिक हो जायगा इसलिए विधि असत्य नहीं है जिससे कि विधिकी प्रधानतामें विरोध आये और विधिकी सत्य माननेपर द्वैतकी सिद्धि भी नहीं होती क्योंकि वह विधि विधान कार्य आत्मा स्वरूपको छोड़कर और कुछ है भी तो नहीं, वह ही एक स्वरूप उस तरहसे प्रतिभासित होता है, ऐसा विधिवादियोंने अपना मतव्य रखा ।

वाक्यमे नियोगार्थकी ध्वनि होनेसे स्वरूपमात्रके वाक्यार्थत्वका निराकरण — श्रुतिवाक्यका अर्थ विधिरूप स्वरूपमात्र मानने वाले वेदान्तियोंके द्वारा स्वरूपका ही वाक्यार्थपना सिद्ध करनेका प्रतिपादन सुनकर भट्ट भीमासक कहते हैं कि यह सब उक्त कथन असत्य है अर्थात् श्रुतिवाक्यका अर्थ स्वरूपमात्र है, परम ब्रह्म मात्र है, यह बात असंगत है क्योंकि नियोग भावना आदिक भी श्रुतिवाक्यके अर्थ भी निवचयात्मक ढङ्गसे प्रत्यय हो रहा है । देखिये जब दृष्टव्य अथ आत्मा, यह श्रुति वचन सुना, अर्थात् आत्माको देखना चाहिए । इस वचनसे भी नियोग अर्थ निकल रहा है । जैसे कि स्वर्गामिलायी पुरुषको अग्निहोत्र यज्ञ करना चाहिए इस श्रुतिवाक्यमें नियोग अर्थ निकलता है । किसी पुरुषको इस वाक्यने कुछ कहा, प्रेरणाकी, कार्य लगाया, यह जैसे वाक्यका अर्थ निकलता है उस ही की तरह यह आत्मा देखना चाहिए, इन वचनोसे भी नियोग अर्थ ही निकलता है । वह कैसे ? तो नियोगका यही अर्थ है ना कि इस वाक्यमेसे नियुक्त हुआ हूँ इस प्रकारका समस्त निरवशेष योग अर्थात् किसी कायमें लगानेका सम्बन्ध प्रतिभास हो उसे नियोग कहते हैं । जब यह वाक्य सुना कि यह आत्मा देखा जाना चाहिए तो इस वाक्यसे दर्शनमें श्रवण आदिक में आत्माका सम्बन्ध जुटाया गया । सुनने वाला अब उस अतस्तत्त्वके प्रति झुका तो कहीं नियुक्त ही तो हुआ । इसमें रंज मात्र भी अयोगकी आशका न करना चाहिए क्योंकि इस वाक्यको सुनने वालेने अपने आत्मामे यह ज्ञान किया है, निर्णय किया है कि आत्मदर्शन, आत्मश्रवण आदिक ये अवश्य कर्तव्य हैं क्योंकि अन्यथा अर्थात् यदि सुनने वालेने अपने मनमें यह निर्णय न किया हो कि श्रुतिवाक्यने हमको इस कामके लिए नियुक्त किया कि आत्माको देखो — इस तरह यदि नियोग अर्थ नहीं निकलता तब फिर उस वाक्यके सुननेसे इस अनुष्ठानकी प्रवृत्ति उस आत्मदर्शनमें कैसे बन सकती है ? जो भी वाक्य बोला गया जैसे लोक व्यवहारमें यह वाक्य कहा कि जावो मंदिर में प्रभुमूर्तिके दर्शन करो, तो सुनने वाला उस वाक्यसे यह भाव लाया ना कि इस उपदेशने हमको मंदिरमें दर्शनके लिए लगानेकी बात कही और तभी वह मंदिर जाता

है। यदि उस वाक्यका नियोग अर्थ न निकले तो वह कभी मंदिर दर्शनमें, उस वाक्य में जो कहा गया उसमें प्रवृत्त नहीं हो सकता। यदि नियोगकी बात वित्तमें न आये कि इस वाक्यने क्या कहा, इसने मुझे किस कामके करनेके लिए निवृत्त किया तब फिर मेघ गर्जे उससे भी इस पुरुषकी उस कार्यमें प्रवृत्ति हो बैठे। जब बिना निर्णयके प्रवृत्ति करने लगे याने इस वाक्यने मुझको यह कहा, इस कार्यमें मुझे लगनेका कर्तव्य बताया ऐसा सुबोध न जगे और कार्य करने लगे यो अब तो सुबोध हुए बिना भी कार्य करनेकी बात कह रहे ना। तो जब मेघ गरज रहे हो उससे कोई सुबोध तो होता नहीं, पत हो, किन्तु सुबोधके बिना भी उसकी प्रवृत्ति हो जानी पड़े ऐसा प्रसंग आया।

शब्दका अन्यव्यवच्छेदार्थ न माननेपर अर्थप्रवृत्तिका अभाव—और, भी सुनो—यहाँ भट्ट वेदान्तवादियोसे कह रहा है कि शब्दका अर्थ यदि विधि विधि ही हो, अस्तित्व और करना विधि विधि ही मात्र शब्दका अर्थ हो अन्य परिहारकी बात न हो जैसे कि यह श्रुति वाक्य बोला गया कि अरे यह आत्मा देखा जाना चाहिए तो इस शब्दसे तुम केवल आत्माकी दृष्टव्यताकी विधि कर रहे हो याने इस श्रुतिवाक्यने यह अर्थ बताया कि आत्माको देखा जाना चाहिए। इतना विधि मात्र अर्थ कर रहे हो और उसमें यह नहीं मानते कि इस शब्दने यह भा व्वनित किया कि आत्माको छोड़कर अन्य पदार्थ न देखना चाहिए। अन्य पदार्थकी भट्टदृष्टव्यताका व्यवच्छेद भी शब्द करते हैं, पर ऐसा तुम मानते नहीं, केवल शब्दका अर्थ विधि विधि ही मानते हो तो ऐसा माननेपर तो वाक्य किसी जीवकी प्रवृत्तिका कारण बन ही न सकेगा। जैसे कहा कि आत्मा देखा जाना चाहिए और इसका अर्थ यदि यह नहीं समझते कि आत्माको छोड़कर अन्य पदार्थ नहीं देखना चाहिए तो वह आत्मदर्शनकी प्रवृत्ति भी न कर सकेगा क्योंकि बुद्धिमानोकी प्रवृत्ति प्रतिनियत विषयकी विधिसे बधी हुई रहती है और प्रतिनियत विषयके विधानमें प्रवृत्ति होना यह बात अन्य विषयके विधानमें प्रवृत्ति होना यह बात अन्य विषयके परिहारका अविनाभावी है। जैसे यह कहा कि चटाई बनाइये, तो उस सुनने वाले सेवकने चटाई बनानेका अर्थ समझा और साथ ही यह भाव समझा कि इसका प्रतिरिक्त अन्य कुछ नहीं बनाना है। तो चटाईमें कर्तव्यता की विधि पट आदिककी कर्तव्यताका परिहार किये बिना हो नहीं सकता। अन्यथा फिर तो आदेशका कुछ अर्थ ही न रहा। कुछ भी बात किसीको आज्ञारूप कही तो उसमें विधि अथ और प्रतिषेध अर्थ दोनों ही अन्तर्गत हैं। यह काम करो इसके मायने यह भी है कि इसके अलावा अन्य कोई काम न करो। तो चटाईमें कर्तव्यताकी विधि पट आदिककी कर्तव्यताका परिहार किये बिना नहीं हो सकता। और वह चटाई बना नहीं सकता। तो इससे यह सिद्ध हुआ ना कि शब्दका अर्थ केवल विधि विधि ही नहीं है, अन्य परिहार भी अर्थ है।

विधिकी परपरिहार सहित माननेपर शब्दार्थके विधिप्रतिषेधात्मकत्व

की सिद्धि—यहाँ वेदान्ती कहता है कि शब्दका अर्थ तो विधि है किन्तु वह विधि परापरिहारसहित है, तो शब्द जिस कामको करनेकी विधि कहे, कर्तव्य बताये, वह संभक्त गया—यह काम किया जाना है, पर उसकी विधि अन्यके परिहार सहित है। अन्य न कुछ किया जाय तो उस आदेश्य कर्तव्यकी विधि बनती है। इसपर भट्ट उत्तर देते हैं कि तब तो शब्दका अर्थ विधिप्रतिषेधात्मक हो गया अर्थात् शब्दका अर्थ यह भी हुआ कि अशुभ वात कहो, अशुभ कर्तव्य कहो और उसमें यह भी अर्थ आया कि इसके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं करना है। अन्यकी कर्तव्यताका परिहार अर्थ भी पड़ा हुआ है। तो जब शब्दका अर्थ विधिप्रतिषेधात्मक हुआ तो विधिकी एकान्तवादमें प्रतिष्ठा कहाँ रही अर्थात् जो तुम यह एकान्त कर रहे हो कि शब्दका अर्थ केवल विधि है, सद्भाव है, उसकी श्रव्य प्रतिष्ठा कैसे रही ? शब्दका अर्थ विधि है और अन्यापोह है। जैसे कि प्रत्येक एकान्तकी प्रतिष्ठा नहीं है। क्षणिकवादी जैसे मानते हैं कि शब्द का अर्थ विधि नहीं, किन्तु अन्यापोह है, दूसरी बातका, अवाच्यका परिहार करना यह शब्दका अर्थ है तो जैसे उनके प्रतिषेधके एकान्तवादकी सिद्धि नहीं है इसी तरह विधिके एकान्तवादकी भी सिद्धि नहीं है।

विधिप्रतिषेध दोनोंमें विधि अर्थकी प्रधानता होनेसे विधिकी शब्दार्थ माननेपर नियोग भावनामें दोनोंमें नियोग अर्थकी प्रधानता होनेसे नियोगके वाच्यार्थत्वकी सिद्धि—यहाँ विधिवादी कहता है कि शब्दमें भले ही दो अर्थ भरे पड़े हो विधिरूप और अन्य परिहाररूप, लेकिन अन्य परिहार तो गौणरूप है। जैसे कहाँ—चटाई बनाओ ! तो उसमें लगा हुआ अर्थ है, तात्पर्य है यह कि चटाईको छोड़कर अन्य कुछ मत बनाओ, किन्तु चटाई बनाओ ! ऐसी उस विधिकी कर्तव्यकी बात प्रधान है और अन्य दूसरेकी बात गौण है सो अन्य परिहारके गौण होनेके कारण प्रवृत्तिका कारण तो विधि ही बनेगा। शब्दमें विधि अर्थ है और तात्पर्यरूपसे अन्य परिहार भी अर्थ है, किन्तु पुरुष जब कभी शब्द सुनकर उस वाक्य अर्थमें प्रवृत्ति करते हैं तो विधिकी प्रधानतासे ही करते हैं, इस कारण शब्दका अर्थ विधि ही है, अन्य परिहार तो आनुपंगिक अर्थ है। इसपर भट्ट कहते हैं कि इस प्रकार प्रधान और गौणकी व्यवस्था बनाकर गौणको अर्थ न मानकर प्रधानकी अर्थ मानी जा रहा है तो इस तरह अर्थात् प्रधानताका आश्रय करके विधिकी शब्दार्थ माना जा रहा है तो उस प्रधानताके आश्रयकी पद्धतिसे यहाँ भी शुद्धकार्य आदिकरूप जो ११ प्रकारके नियोग अर्थ बताये गये हैं उनकी व्यवस्था कैसे न हो जायगी ? जब गौण अर्थकी उपेक्षा करके प्रधानकी उसकी अर्थ माना जानेकी विधि पद्धति बना दी गई तो उस श्रुतिवाक्यमें सम्बन्ध तो अनेक बातोंका है। जैसे कहा कि स्वर्गामिलाओ पुरुष यज्ञ करे तो इसमें नियोज्यकी भी बात बताई गई। जिसकी कार्यमें लगाया जाता है उसे नियोज्य कहते हैं। और, इस कार्यमें लगे यो मुख्यतया बताया गया है शुद्ध कार्यरूप नियोग किसीने अर्थ लगाया शुद्ध प्रेरणा आदिक किसीने अर्थ लगाया नियोज्यके लिए यहाँ प्रधान गौण

को व्यवस्था बराबर है। देखो शुद्ध कार्यकी ही प्रवृत्तिका कारण होनेसे प्रधानता बनी और नियोज्य पुरुष है, नियोक्तता है आदिक अन्य बातोंका शुद्ध कार्यरूप नियोगमें गौणपना रहा। तो गौण को छोड़ना प्रधानका आश्रय करना इस पद्धतिसे जो प्रधान बना है वह शब्दका अर्थ है तब नियोग भी श्रुतिवाक्यका अर्थ बनता है, इस ही तरह प्रेरणा आदिक स्वभाव वाला नियोग है यह भी अर्थ किया गया है। श्रुति वाक्यके ११ प्रकारके नियोगरूप अर्थ हैं। तो जब यह अर्थ लगा जाय कि शुद्ध प्रेरणावा नाम नियोग है तो उस समय उस प्रेरणामें प्रधानताका अभिप्राय आया और फिर उस प्रेरणाके अलावा अन्य जो अर्थ हैं उनमें गौणपनेका निश्चय हो तो जहां गौण और प्रधान ये दो बातें आयीं वहां गौणको शब्दका अर्थ न मानना और प्रधान मानना इस पद्धतिमें शुद्ध प्रेरणा आदिक नियोग बन जाता है। तो इस तरह शब्दका अर्थ नियोग सिद्ध हो सके है।

नियोगमें स्वपराभिप्रायवश प्रधानत्व, अप्रधानत्व होनेसे असिद्धता माननेपर विधिमें भी स्वपराभिप्रायवश प्रधानत्व अप्रधानत्व होनेसे विधि की भी असिद्धता—अब इस प्रसंगमें विधिवादी शका करता है कि श्रुति वाक्यका अर्थ नियोग तो किया ही नहीं जा सकता। कारण यह है कि नियोगके जो अर्थ बताये गए हैं अनेक शुद्ध कार्य, शुद्ध प्रेरणा आदिक, उन अर्थोंमें अपने अपने अभिप्राय में किसीको प्रधानता दी है तो दूसरेसे अभिप्रायस वही अर्थ अप्रधान बन जाना है। जैसे नियोगका ११ अर्थ मानने वाला प्रत्येक अपने अपने अर्थोंको प्रधान बतावेगा। तो अन्यके अभिप्रायसे वह गौण भी है। अथवा भट्ट तो श्रुति वाक्यका अर्थ भावना रूप करता है और प्रभाकर श्रुति वाक्यका अर्थ नियोगरूप करता है तो भट्टकी दृष्टिमें भावना प्रधान है तो प्रभाकरकी दृष्टिमें भावना गौण है तो अब उन दोनों मेंसे किसी एकके भी स्वमानकी व्यवस्था न बनेगी, क्योंकि उनमें परस्पर विरोध है। तब उन दोनों अर्थोंमेंसे किसी भी एक अर्थको स्वभावार्थ न कहा जा सकेगा। इस आशंकापर भावनावादी भट्ट बुद्धमतका माध्यम लेकर उत्तर दे रहा है कि फिर तो यदि आप लोगोका माना गया पुरुषार्थतत्त्व ब्रह्मस्वरूप विधिरूप अर्थ प्रधान है तो सौगतोकी दृष्टिमें आये हुए अणिकवादमतका आश्रय करनेसे आपका विधि अर्थ अप्रधान बन जायगा तो आपके स्वभावकी भी तो व्यवस्था न रही कि विधि अर्थ ही प्रधान है। आप कहते हैं कि शब्दका अर्थ विधि है और वह प्रधान है लेकिन सौगत कहता है कि शब्दका अर्थ विधि नहीं है, किन्तु अन्यायोह है। तो वही बात अपने अभिप्रायसे प्रधानरूप है किन्तु परके अभिप्रायसे तो गौण रूप हुई। वहां भी कोई व्यवस्था न बन सकी तो विधिकी प्रधानता भी प्रसिद्धा नहीं पा सकती। कहाँ रहा 'विधिप्रधान' ? आप मानते रहो अपने घरमें कि शब्दका अर्थ विधि है और वह प्रधान है, पर जब जन समुदायके, दार्शनिक समूहके बीच अपना मतव्य रखो तब पता पड़ेगा, कि इसमें तो विवाद है। तो जैसे नियोग और भावनाके विवादकी बात कहकर एक भी अर्थको व्यवस्थित न

वताया तो यहाँ विधिवाद और अन्यापोहवाद इनका भी विवाद पड़ा हुआ है । तो यहाँ भी कोई प्रधान नहीं रद्द सकता है ।

विधिके प्रधान अर्थ मानकर विधिको शब्दार्थ सिद्ध करनेके प्रयासमें भावना नियोग व अन्यापोहमे भी प्रधानत्व होनेसे वाक्यार्थकी सिद्धि का प्रसंग—यद्यपि विधिवादी जो कि स्वभावका अर्थ केवल सद्भावात्मक ही मानते हैं, अन्य परिहार नहीं मानते, वे कहते हैं कि वात असलमें यह है कि समस्त वाक्योंमें प्रधानता तो विधिकी ही है । जैसे कहा कि पुस्तक लावो तो सुनने वालेने तो साक्षात् प्रधानरूपसे इस पुस्तक अर्थको मन्ता । अब उसमें यह भी भाव पड़ा है कि पुस्तकके प्रलावा अन्य कुछ नहीं लाना है । तो पड़ा रहो अर्थ, लेकिन प्रवृत्तिका जो कारणभूत बने ऐसा अर्थ तो विधि ही है । इसी कारण समस्त वाक्योंमें विधिकी ही प्रधानता है । प्रतिषेधकी प्रधानता नहीं है । क्योंकि प्रतिषेध अर्थ प्रवृत्त करानेका कारण नहीं हो सकता । जैसे किसीने कहा कि जल लावो तो वह जलमें प्रवृत्ति करनेकी इच्छा रखता हुआ कोई पुरुष विधिको ही तो खोजेगा जलके अस्तित्वको ही तो खोजता है । जलमें अन्य चीजके प्रतिषेधकी खोजमें तो कोई नहीं लगता । जैसे कहा कि जल लावो तो सुनने वाला जलको निरखता है । जलका निश्चय रखता है । जल लाता है । कहीं सुनने वाला उन जलमें यह भी सकता है क्या कि इसमें कोई अन्य चीज तो नहीं मिली है ? अन्य परिहारकी तो वह खोज करता नहीं । यदि किसी पदार्थमें किसीके अस्तित्वके परिचयमें परके प्रतिषेधके खोजकी समाप्ति ही नहीं हो सकती, क्योंकि पर-रूप तो अनन्त है । जल लावो इसके अर्थ अन्यापोह रूपमें कितने हुए ? जल माने कपड़ा, अग्नि चोकी, जैव आदिक नहीं । कितने नहीं । उनकी कोई गिनती थोड़े ही हो सकती है, क्योंकि पदार्थ समस्त अनन्त है । उनमेंसे एककी विधि की तो परिहारके विषयभूत अनन्त हो गए । कोई सी भी वस्तुका हकम दिया तो उस विवक्षित वस्तुमें यदि पररूपके अभावका विचार करने लगे तो तो उस विचारकी समाप्ति ही नहीं हो सकती और फिर दूसरा दोष यह है कि परका परिहार करके वस्तुको जाननेकी विधि मेंतो अनवस्था दोष आयागा । कहीं टिकाव ही नहीं हो सकता कैसे अनवस्था बनेगी ? व्यवस्था क्यों न बन सकेगी भी सुनो—एक पदार्थकी ज्ञान कही गई । जैसे जल लामो अब उसमें अन्य पदार्थके परिहारकी बात आयी, किसका हारकी बात आयी, कि सका परिहार करना ? अग्निका ही नोपरिहार करना । अग्नि मतलावो यह अग्नि नहीं है यों जब अग्निका परिहार करेंगे तो अब अग्निका जानना भी परिहारसे होगा इस जलमें अग्निका परिहार करना है तो जब अग्निको जानेंगे तभी तो अग्निका परिहार करेंगे और, अग्नि कब जानेंगे जब अग्निके सिवाय अन्यका परिहार करेंगे तो अग्निके सिवाय अन्य क्या हुआ ? जल आदि अब जल जाननेमें अग्निका परिहार करते हो तो अग्निके जाननेमें जनका परिहार करना पड़ेगा । तो इस तरह पर परिहारका ही प्रतिषेध न किया जा सका ।

परिहार्यको न जानकर क्रमसे परपरिहारकी अशक्यता बताकर विधिवादी द्वारा अन्यापोहके शब्दार्थत्वके निराकरणका प्रयाम—यहाँ विधिवादी अन्यापोहके निराकरणमें अपना मतव्य रख रहा है। देखो—हे अन्यापोह वादियो ! तुम जो पररूपका निषेध करते हो, किसी विवक्षित वस्तुके ज्ञानके अवसरमें जो अन्य का प्रतिषेध करते हो तो यह बतलावो कि वह अन्यका प्रतिषेध क्रमसे किया जा रहा है या एक साथ किया जा रहा है ? जैसे जल कहा तो जल अर्थमें जनस अतिरिक्त अन्य सबका परिहार कर रहे हो तो उन सबका परिहार यदि क्रमसे करते हो तो यह बतलावो कि जिस पररूपका परिहार क्रमसे कर रहे हो उस पररूपका निर्णय न करके परिहार करते हो या जाने गए उस पररूपका प्रतिषेध करते हो ? पररूपका जाने बिना तो पररूपका क्रमसे प्रतिषेध किया जाना शक्य नहीं है, क्योंकि जाने बिना निषेध करनेकी पद्धति कही सुनी भी गई है क्या ? ऐसा प्रतिषेध तो निर्विषय हुआ। जो बात ज्ञानमें नहीं आ रही उसका निषेध करना इसका क्या अर्थ है ? कोई विषय ही नहीं। तो क्रमसे परपरिहारके विकल्पमें परको न जानकर पर पदार्थोंका प्रतिषेध किया जाना शक्य नहीं है। और न पर पदार्थको जानकर क्रमसे परपदार्थका प्रतिषेध किया जाना शक्य है, क्योंकि परकी प्रतिपत्ति कब होगी, जब उसके अतिरिक्त अन्यरूपका प्रतिषेध होगा। अन्यरूपको भी जानें तभी प्रतिषेध बनेगा तो उनका जानना कब होगा जब अन्य पररूपका प्रतिषेध होगा। तो यो प्रतिषेधमें ही अनवस्था आती है, सो परिहार्यको बिना जाने क्रमसे परपरिहार करनेकी बात नहीं बन सकती।

युगपत् परपरिहारकी मान्यतामें दोष बताते हुए विधिवादी द्वारा अन्यापोहके शब्दार्थत्वका निराकरण—यहाँ अन्यापोहके विरुद्ध विधिवादी यह पूछ रहे कि शब्दका अर्थ जो अन्यका निषेध करना मानते हो—किसी शब्दके 'बोलनेपर', जैसे कि जल कहा तो जलके कहनेपर जलका प्रतिभास तुम जलके अतिरिक्त अन्य पदार्थोंका निषेध करके मानते हो तो उन पररूपोंका प्रतिषेध क्रमसे किया जायगा, यह पक्ष तो अयुक्त रहा। अब यदि दूसरा पक्ष स्वीकार करते हो कि उसमें समस्त पररूपका प्रतिषेध एक साथ किया जाता है, जैसे जल कहा तो जलके अतिरिक्त जितने भी परपदार्थ हैं—अग्नि, घुघ्रा, धूल आदिक उन समस्त पररूपोंका प्रतिषेध है तो समस्त पररूपका प्रतिषेध एक साथ किया जाता है ऐसा माननेमें तो इतरेतरा दोष आता है। जब समस्त पररूपका प्रतिषेध सिद्ध हो ले तब जिज्ञासित पदार्थोंकी विधि सिद्ध होगी। जिसको हम जानना चाहते हैं उस पदार्थका सद्भाव कब सिद्ध होगा ? जल कहा तो जलका सद्भाव कब सिद्ध होगा ? जब समस्त जल भिन्न पररूपोंका प्रतिषेध हो ले और जब जलकी सिद्धि हो ले तब हम जान जायेंगे कि वे सब जल नहीं हैं और उनका हमें निषेध करना है। सो जिज्ञासित पदार्थकी विधि सिद्ध होनेपर उसके परिहारमें अन्य पदार्थके परिहारसे उस पदार्थकी प्रतिपत्तिपूर्वक समस्त पररूप का प्रतिषेध सिद्ध होगा। इसका तात्पर्य यह है कि जैसे कहा—जल तब इसका अर्थ

मानना कि अजलका निषेध, तो जब अजलका निषेध कर पावेंगे, जलसे मिस्र समस्त पदार्थोंका निषेध कर चुकेंगे तब तो जल जान पावेंगे और समस्त पर पदार्थोंका निषेध कर पावेंगे जब कि यह जानेंगे कि यह जल नहीं है। इसका निषेध करते हैं तो हममें जल, यह तो सबसे पहिले जानना ही पड़ेगा। तो यो इसमें इतरेतराश्रय दीया जाता है। इस कारण यह मिथ्य होता है कि शब्दका अर्थ अन्यापोह नहीं है, किन्तु विधि ही है। इसी प्रकार विधिवादी मण्डन मिश्र अपना पक्ष रख रहे हैं।

विधिवादीके परपरिहारार्थ निराकरणका निराकरण—विधिवाद मंडनमिश्रके उक्त कथनके उत्तरमे भाषनावादी भट्ट कहते हैं कि यह सब कथन बिना विचार कहे हुआ है, युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि सर्वथा विधि भी प्रवृत्तिका कारण नहीं बन सकती। शब्दका अर्थ केवल विधि विधि ही हो, हाँ हाँ ही हो, अन्यका परिहार न हो तो केवल विधि अर्थमे भी प्रवृत्ति नहीं हो सकती। देखो सभी मनुष्य जब इष्ट वस्तुमें प्रवृत्ति करनेका मन करते हैं, किसी इष्ट विषयमें प्रवृत्ति करना चाहते हैं तो वे वहाँ अनिष्ट परिहारको जरूर देखते हैं। अर्थात् किसी शब्द द्वारा जो इष्ट अर्थ वाच्य हुआ उसमे साथ ही माय यह भाव है कि अनिष्टमें हमें प्रवृत्ति नहीं करना। यदि अनिष्ट परिहार उसके साथ न लगा हो तब फिर अनिष्टमें भी प्रवृत्ति हो जायगी। तब इष्ट पदार्थका व्याघात हो जायगा जैसे कहा कि घड़ी उठा लावो और नहीं आगे अगलबगल निकट पुस्तक चौकी आदिक अनेक चीजें रखी थींता घड़ी उठाने वालेके चित्तमे यह भी है कि घड़ीके अतिरिक्त अन्य चीजोंका न उठाना उनका परिहार करना यह अर्थ उसके मनमे समाया हुआ है यदि नहीं समाया हुआ है तो इसका अर्थ यह है कि वह अनिष्ट परिहार भी न कर पायगा तो अनिष्टमें भी प्रवृत्ति हो जायगी। घड़ी उठानेका आदेश करनेपर भाग क्यों नहीं उठा लेता? तो उसके भावमें दोनों अर्थ समाये हैं इष्ट प्रवृत्ति और अनिष्ट परिहार।

अनिष्टप्रतिषेधकी, अन्यापोहकी प्रत्यक्ष प्रमाणसे ही सिद्ध हो जाने का कथन—अब अन्य बात भी सुनिये अनिष्ट प्रतिषेधके बारेमें जो बहुतसे विकल्प किए प्रतिवादीने कि अनिष्ट प्रतिषेध किस प्रमाणसे जाना जा सकता है? तो भाई अनिष्ट प्रतिषेध प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणकी तरह किसी भी वाक्यसे जान लिया जा सकता है। जैसे कि प्रत्यक्षसे अनिष्ट प्रतिषेध भी हो गया ऐसे ही शब्दसे भी वाक्यसे भी इष्टविधान और अनिष्ट प्रतिषेध हो ही जाते हैं, जान ही लिया जाता है क्योंकि केवल विधिके ज्ञानसे ही अन्यके प्रतिषेधका ज्ञान हो जाता है वैसे कहा गया कि उस कमरेसे घंटा उठा लावो कमरेमें देखकर कहता है कि वहाँ घंटा नहीं है। तो देखा क्या उसने घंटा नहीं यह देखा कि कमरा देखा? कमरा देखा तो जैसे प्रत्यक्षसे कमरेका ज्ञान हुआ तो केवल कमरेका ज्ञान होनेका ही अर्थ है कि घंटा नहीं, इसका भी ज्ञान हुआ तो घंटा नहीं, यह भी देखा। यह व्यवहार लोग निश्चय होकर किया ही करते हैं।

केवल भूतलके ज्ञान होनेसे ही घटके अभावका ज्ञान होना सिद्ध हो जाता है। तो देखिये प्रत्यक्षसे विधि भी सिद्ध है और प्रतिषेध भी सिद्ध है। घड़ेका अभाव प्रत्यक्षसे जान लिया गया कि नहीं ? प्रत्यक्षसे केवले कमरेको जान लेनेका ही अर्थ है घड़ेके अभावका ज्ञान लेना। देखो यह जानने वाला पुरुष किसी भी पदार्थको जानता हुआ, पाता हुआ परस्परसे सकीर्ण नहीं पाता है। अर्थात् जैसे जलको जाना तो वह जल अग्नि आदिकसे मिला हुआ है ऐसा सो नहीं जानता। केवल जानता है, उठा लाने की भी बात नहीं कह रहे और अन्य नहीं है इसकी भी बात नहीं कह रहे हैं। जल रखा है और केवल जलको जान रहा है तो जलको किस ढंगसे जान रहा है ? जलमें और कोई चीज नहीं पड़ी है। आग, धूर, लोहा पत्थर आदिक अन्य चीजें नहीं मिली भई हैं। इस ही ढंगसे तो जलको जान रहा। तो, लो, देख लो, यदि प्रत्यक्षसे जलको जाननेमें जलातिरिक्त अन्य पदार्थोंकी असकीर्णता भी जान ली गई, अर्थात् यह जल समस्त पररूपोंसे विभक्त है। पदार्थ एकत्व विभक्तरूप होता है। कुछ भी पदार्थ जाना, वह अपने रूपसे है और परस्वरूपसे विभक्त है, असकीर्ण है। जब वस्तुस्वरूप यो है तो किसी भी वस्तुको जाननेके साथ ही यह जान ही लिया गया कि विधि भी जानी और निषेध भी जाना। तो जब प्रत्यक्षसे ही परका परिहार जान लिया जाता है तो उसमें यह पूछना कि किस प्रमाणान्तरसे जाना, अन्य प्रमाणान्तरसे प्रतिषेध सिद्ध करनेकी जरूरत क्या ? और, जरूरत हो तो कर लीजिए। प्रत्यक्षसे भी पर-परिहार सिद्ध होता है सुननेसे भी, युक्तियोंसे भी, आगमसे भी, जो अर्थ निकलता है है वह परपरिहार सहित ही अर्थ है।

वस्तुकी परसे सर्वथा असकीर्णताकी मीमांसा—अब यहां सकारण पूछता है कि तो क्या कोई भी पदार्थ समस्त पररूपसे असकीर्ण ही है, पूर्णतया विलक्षण ही है ? इसपर स्याद्वादका आश्रय लेकर समाधान किया जा रहा है कि पदार्थ सर्वथा परसे असकीर्ण भी नहीं है। कोई वस्तु पररूपसे विल्कुल असकीर्ण हो, विल्कुल भिन्न हो तो इसका भाव यह हुआ कि जैसे जल कहा और जलके पररूप क्या हुए ? अग्नि आदिक। तो अग्नि आदिक पररूपसे जल क्या सर्वथा विलक्षण है ? अगरे सर्वथा विलक्षण मान लिया जाता तो अग्निमें सत्त्व धर्म है और अग्नि आदिक पररूपसे भिन्न मानते हो सर्वथा जलको तो इसके मायने है कि जलमें सत्त्व न रहा। तो पररूपसे यदि विवक्षित वस्तु सत्त्व प्रमेयत्व आदिक रूपसे भी असकीर्ण हो जाय विलक्षण हो जाय भिन्न हो जाय, तो फिर विवक्षित वस्तुका असत्त्व हो जाता है। जल अग्निसे भिन्न है या नहीं ? भिन्न है। क्या विल्कुल भिन्न है ? तो जब यदि अग्निसे विल्कुल भिन्न है तो अग्निमें सत्त्व धर्म है और उससे भिन्न मान लिया जलको तो क्या अर्थ हुआ कि जलमें सत्त्व नहीं है। तो सत्त्व प्रमेयत्व आदि साधारण गुणोंकी अपेक्षासे विवक्षित वस्तु पररूपोंसे सहज भी है।

अन्यपरिहाररूप अर्थके निर्णयमें इष्टप्रवृत्तिके अभावका कारण—

अब देखिये । उक्त प्रकारसे वस्तु जब विधिप्रतिषेधात्मक सिद्ध हुई है तब अनिष्ट पर-
पदार्थोंस कथचित् व्यावृत्ति और कथचित् अव्यावृत्ति स्वरूप, किसी पदार्थको किसी
प्रमाणसे जानने वाला, पाने वाला अभिलाषी पुरुष परपरिहारको पद्धतिसे भी प्रवृत्त
होता है अर्थात् वह समझ रहा है कि सत्त्व प्रमेयस्य आदिक धर्मोंमें तो मट्ठा है इष्ट
पदार्थ और असाधारण धर्मकी दृष्टिमें विसदृश है यह इष्ट पदार्थ । यह तो वस्तुस्वरूप
की बात कही है । अब प्रवृत्तिकी बात देखिये । जो पुरुष भी किसी शब्दको सुनकर
उस शब्दके वाच्यभूत अर्थमें प्रवृत्ति करता है तो उसके अभिप्रायमें यदि अन्य
परिहारका निर्णय न हो तो किसी भी वस्तुमें प्रवृत्ति नहीं कर सकता । और, प्रवृत्ति
करनेकी बात तो जाने दो, ज्ञान भी किसी वस्तुका होता है तो विधि और अन्य परि-
हार दोनों महित होता है । जिसने जाना कि यह घड़ी है वह चाहे मुख्य न बोले
अन्य कुछ न विवरण करे, पर उसके ज्ञानमें यह समा चुका है कि यह अन्य कुछ नहीं
है, ऐसा परपरिहारका निर्णय है डटकर तब वह घड़ीको घड़ीरूपसे जान पा रहा है ।
तो विधिकी तरह अन्यायोह भी प्रवृत्तिकी कारण है । इस कारण विधि ही प्रधान है,
श्रुतिवाक्यका अर्थ विधिरूप ही है क्योंकि वह प्रधान अर्थ है यह युक्तिसंगत बात नहीं ।

वाक्यसे व प्रत्यक्षसे वस्तुके विधिप्रतिषेधात्मकताकी सिद्धि—और भी
इस प्रसंगमें विचारिये—जो विधिवादियोंने अपने आगमकी यह साक्षी दी है कि देखो
आगममें भी लिखा है कि प्रत्यक्ष विधातृ होता है अर्थात् वस्तुकी सत्ता मात्रका जताने
वाला होता है, परके निषेध करनेरूप नहीं होता, और, इसी प्रकार उपनिषद्वाक्य भी
केवल विधिको बताने वाला होता है, सम्मात्र द्योतक होता है, परका निषेध करने
वाला नहीं होता, यह कहना ठीक नहीं बनता, क्योंकि यह नियम सम्भव नहीं है ।
यदि यह नियम मान लिया जाय कि प्रत्यक्ष और उपनिषद्वाक्य ये पदार्थके सम्मात्र
स्वरूपको ही बताने हैं, निषेध करने वाले नहीं हैं, तो यह बतलाओ कि विद्या अविद्या
से भिन्न है या एकरूप है ? एकरूप कहना तो बनेगा नहीं, ऐसा मानते ही नहीं । और,
यदि कहेंगे कि विद्या अविद्यासे भिन्न है तो विद्या अब दोनों स्वरूप हो गयी ना ?
विद्यास्वरूप भी है और अविद्या परिहार स्वभावी भी है । तो विद्याके कहते ही अविद्या
का परिहार हुआ तब यह नियम तो न बना कि प्रत्यक्ष और उपनिषद्वाक्य केवल
विधि विधिकी ही सिद्ध कराते हैं । जब यह नियम न बना, तो कोई पूछे यह विद्या
है ? हाँ विद्या है । यह अविद्या है ? हाँ अविद्या है । जो कुछ निर्णय हो न हो सकेगा
विद्याका स्वरूप ही न बनेगा । और इससे सिद्ध है कि प्रत्यक्ष विधिकी भी जानता है
और निषेधकी भी जानता है, अन्यथा वह दार्शनिक एक भोली भानी बच्चीकी तरह
अज्ञानी ही रहेगा । जैसे एक अज्ञानी है—किसी मूर्ख छोटी बच्चीसे पूछा, जिसका नाम
दूमावाई है, क्या दूमावाई तू स्वसुराल जायगी ? हाँ जाऊँगी । क्या माइके जायगी ?
हाँ जाऊँगी । उसे कुछ बोध ही नहीं है, जिस चाहेको हा कहलवा दिया । इसी तरह
प्रत्यक्ष यदि विवेक वाला नहीं है अर्थात् परका निषेध और विधिक्षतकी विधि दोनोंके

ज्ञानकी कला नहीं है, तो उस प्रत्यक्षसे भी सही ज्ञान नहीं बन सकता। अन्यथा यही दोष आयागा। विद्याका क्या विद्या स्वरूप है? हाँ, क्या अविद्या स्वरूप है? हाँ। क्या निर्णय आयागा? इससे सिद्ध है कि प्रत्यक्ष केवल विधिको नहीं कहता, विधि और परप्रतिषेध दोनोंको जताने वाला है। और तभी इष्ट वस्तुमें प्रवृत्ति होती है इष्ट पदार्थ अनिष्ट परिहारको लिए हुए है। इससे सिद्ध है कि शब्दका अर्थ केवल विधि ही नहीं है।

परपरिहाररूप अर्थका उपयोग करके परपरिहाररूप अर्थका निषेध करनेमें स्वस्थताका अभाव—आश्चर्यकी बात तो देखिये कि यह विधिवादी जो कि प्रत्यक्ष प्रमाणसे अथवा उपनिषद्वाक्यसे केवल विधि ही अर्थ निकालता है तो वह अविद्यासे पृथग्भूत सन्मात्रको किसी प्रमाणसे जानता हुआ ही यही तो सिद्ध कर रहा है, दुनियाको कि प्रत्यक्ष केवल सन्मात्रको नहीं जताता, किन्तु परपरिहारको भी जताता है। विधिवादियोंका इष्ट ब्रह्मस्वरूप सन्मात्र तत्त्व अविद्यासे निराला है कि नहीं? निराला है। तो जब सन्मात्रको जाना तो उसके साथ-साथ यह ज्ञान बना हुआ है कि ज्ञान तो यह है और यह अविद्यासे परे है। तो उसने प्रत्यक्षको विधিনিषेधात्मक रूपसे उपयोगमें लिया किन्तु बोलते हैं यो कि प्रत्यक्ष केवल विधिको सिद्ध करता, निषेध करने वाला नहीं है, तो बनाओ कि वह स्वस्थ कैसे कहा जाय? तन्दुरुस्त तो नहीं है, अज्ञानी है, अज्ञानरोगसे पीड़ित है। देखो अविद्याका विवेक जिसमें है अर्थात् अविद्यासे प्रथकपना जिसमें है ऐसा है वह सन्मात्र ब्रह्म। तो सन्मात्र ऐसा शब्द बोलते ही यह ध्वनित कर दिया कि अन्य कुछ नहीं। मात्र प्रत्यय कहाँ लगता है? जहाँ केवल वही है, अर्थात् उसके सिवाय अन्य कुछ नहीं है। तो सन्मात्रमें परम शून्यपना सिद्ध है। तो सन्मात्र है विद्यारूप और उसका पररूप हुआ अविद्या तो सन्मात्र कहते ही इस ज्ञाताने अविद्याका प्रतिषेध भी साथ-साथ जाना। तो बोलचालमें उपयोग कर रहे हैं विधि प्रतिषेधात्मक अर्थका, किन्तु मुखसे नहीं कहा जाता। यह कैसा विवेक है? जैसे कि स्य द्वादका निषेध करने वाले पुरुष बोल चालमें व्यवहारमें, लेनदेनमें उपयोग तो कर रहे स्याद्वादका पर मुखसे स्याद्वादके समर्थन न करनेकी हठपर तुले हुये हैं। कथनित् नित्य और कथचित् अनित्यकी श्रद्धा किए बिना कोई रोटी भी बना सकता है क्या? जैसे भाटेकी रोटी बनाना है तो उसके ज्ञानमें कथचित् नित्यानित्यात्मकता बसी हुई है। चाहे वह कह न सके, समझा न सके, लेकिन उसे यह बोध है कि इससे रोटी बनेगी अर्थात् एक नई चीज बनेगी। रोटी बननेपर भी चीज तो रहती है ना वह? भाटा उपादान वह रहा, यह भी जान रहा और नई परिणति होगी यह भी समझ रहा तब तो वह रोटी बना सकेगा किसी कार्यको नये स्याद्वादका उपयोग लेकिन एकान्तवादकी वासना हृन्नेसे या एकान्त मन्तव्य जाहिर कर देनेसे कि इसका तो यह मन्तव्य है, उसे मुखसे कहनेकी उनके साहस नहीं होता, यही बात इस प्रत्यक्षके सम्बन्धमें है कि अन्य परिहारार्थका निषेध करने वाला शिवादी शब्द कहकर अन्य परिहाररूप अर्थका

उपमाग तो रिगे जा रहा है पर माननेको तैयार नहीं हो पा रहा कि प्रत्यक्ष विधि की तरह अन्य परिहारको भी ध्वनित करता है। तब बतलाओ कि यह स्वयं कैसे कहा जाय ?

भावाभावात्मकविषयप्रत्यय होनेसे प्रत्यक्ष प्रमाणसे विधातृत्वकी तरह निषेद्धत्वकी भी सिद्धि—धीर भी देखिए, गोषिए प्रत्यक्ष आदिकसे निषेद्धत्वका अभाव है याने ये प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण निषेद्धा नहीं हैं इस ध्यानपर कैसे विषयास है ? प्रत्यक्ष प्रमाण निषेद्धा नहीं है, यह तो विरुद्ध बचन है। सन्मान विद्या-मय सत्य है ऐसा कहकर उसने परिचय तो यही बनाया कि वह विद्यामय सन्मान है, अविद्यारूप नहीं है। तो विधि धीर परप्रतिषेध इन दोनों रूप सन्देहका अर्थ है। उसमें से केवल विधि अर्थका मानना युक्त नहीं है। क्योंकि, देखिए, जिस प्रमाणसे विधिका ज्ञान होता है वही प्रमाण अभावको विषय करने वाला है अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाणसे विधिका ज्ञान होता है तो प्रत्यक्ष प्रमाणसे ही अभावका भी ज्ञान होता है। जब यहाँ विधिवादी आदिक रखता है कि प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणसे विधातृत्वकी प्रतिपत्ति भी निषेद्धत्वके अभावकी प्रतिपत्ति कहलाती है, अतः प्रत्यक्षादिक प्रमाण निषेद्धा कैसे हो सकते हैं। तथा प्रत्यक्षादि प्रमाणसे विधिस्वरूप सद्भावकी ही सिद्धि होती है तो विधि के सद्भावकी सिद्धि होनेका ही नाम निषेधके अभावका ज्ञान कहनावेगा याने प्रत्यक्ष तो विधातृ है और विधातृ होनेका ही नाम निषेधका अभाव है। इससे प्रमाण निषेधका विषय नहीं करता, किन्तु प्रमाण जिसको विषय करता है उसका ही अर्थ है निषेधका अभाव। उत्तरमें कहते हैं कि तब तो यही बात निष्ठ हुआ ना कि प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण भाव और अभाव दोनोंका विषय करने वाले हैं। फिर तो विधिवा-दियोंके द्वारा कहा गया विधि वाक्यार्थ सिद्ध नहीं होता क्योंकि प्रमाण तो विधि और निषेध दोनोंका ही विषय करने वाला है और जब ध्रुतिवाक्यका अर्थ विधिरूप सिद्ध नहीं हो सकता तो नियोग ही वाक्यका अर्थ है यह बात स्वयं उत्पन्न हो जाती है और फिर इससे प्रमाकरके मतकी सिद्धि होती है।

विधि व नियोग अर्थका निराकरण करते हुए भावनाको वाक्यार्थ सिद्ध करनेका भावनावादीका प्रयास—प्रत्यक्षादि प्रमाणसे केवल विधिकी सिद्धि न होनेसे नियोगार्थकी सिद्धिकी बात सुनकर प्रमाकर कहता है कि तब तो नियोग ही वाक्यका अर्थ बने ! नियोगको छोड़कर फिर अन्य किसीमें वाक्यार्थपनेकी कल्पना ही क्यों करते हो ? भावनावादी भट्ट कहता है कि यह कहना भी युक्त नहीं है क्योंकि जैसे धात्वर्थ वाक्यका अर्थ है इस तरह प्रतीत नहीं होता, इसी प्रकार प्रमाकरके द्वारा जिसका स्वरूप कहा गया है ऐसा नियोग भी वाक्यका अर्थ है इस रूपसे प्रतीत नहीं होता। विधिवादीने धातुका अर्थ सन्मान विधि कहा है। तो उक्त प्रकारसे जिसका कि वस्तुसे वर्णन किया गया वह सन्मान विधि वाक्यका अर्थरूपसे नहीं सिद्ध होता इस

ही प्रकार नियोग भी वाक्यार्थरूपसे पिछ नही होता, क्योंकि सभी जगह आगम्यमे वेद मे सभी जगह उन मत्र वैदिक लौकिक वाक्योमे भावना ही वाक्यके अर्थरूपसे प्रतीत होनी है। भावनाका अर्थ क्या है ? यज्ञ आदिक क्रियामे कर्तापनका प्राप्त द्रष्टव्य आदि वस्तुकी प्रयोजक क्रियाका भावना कहते है। वह भावना दो प्रकार की है। शब्द-भावना और अर्थभावना। शब्दभावनाके स्वरूपमे लिङ आदिक कर्ता है अर्थात् लिङ्ग लोट तव्य ये श्रुतिवाक्यमे किसा कामके लिए कर्ता माने जाते हैं। जैसे—श्रुतिवाक्यमे कहा कि यज्ञ करना चाहिए तो अथ उसके प्रति जो भावना लगी, उस क्रियामे जो व्यापार करनेका भाव बना, यत्न बना उसका करने वाला कौन ? यह वाक्य। और, वाक्यमे भी लिङ लोट तव्य ये प्रत्यय हैं। इनमे जो प्रत्यय लगा है उसमेसे आदश अर्थ निकला कर्तव्य अर्थ निकला। तो ये लिङादि प्रत्यय शब्दनिष्ठ भावनाको बनाते हैं। और यह अर्थ भावना उससे याने शब्द भावनासे अन्य ही है अर्थात् शब्द भावना और अर्थ भावना ये जा दो भावनाके भेद हैं इनका अपना स्वरूप है। अर्थ भावना सर्वार्थी है। यज्ञ आदिक सभी अर्थ इसके हैं। यह अर्थ भावनामे भिन्न यो है कि धात्वर्थरूप भावना समस्त अर्थका प्रतिपादन करने वाली है और यह शब्दभावनासे जुदा है तथा समस्त आख्यातोमे विद्यमान है। आख्यातका अर्थ है कि जितने प्रसिद्ध समय सम्बन्धित भूत, भविष्य, वर्तमान सम्बन्धित जो धातुके अर्थ है उन सबमे यह विद्यमान है। तो इन दो भावनाओमेमे शब्दभावना शब्दव्यापाररूप है और उस शब्द व्यापारसे किस तरह प्रगति होनी है कि शब्दके द्वारा श्रुतिवाक्यके द्वारा जैसे कि कहा स्वर्गकामी अग्निस्टोमसे यज्ञ करे तो इस शब्दके द्वारा पुरुषका व्यापार उत्पन्न किया जाता है। भावनाका अर्थ है कुछ उत्पन्न की जाने वाली बात। भू धातुसे एिजन्तमे भावना बना। जैसे पहुँचना—पहुँचाना। पहुँचना तो स्वतन्त्र कर्ताका क्रियारूप अर्थ है और पहुँचाना यह एिजन्त है अर्थात् प्रेरणात्मक है। उत्पत्ति कर गई है तो इसी तरहसे होना और हुवाना—होनेका नाम भवन है और हुवानेका नाम भावना है। तो शब्दके द्वारा पुरुषका व्यापार उत्पादित किया जाता है और पुरुषके द्वारा धात्वर्थ उत्पादित किया जाता है। इसी प्रकार धात्वर्थके द्वारा धात्वर्थका फल उत्पादित किया जाता है। ना यहाँ शब्दभावनामे यो फलकी प्राप्ति हुई।

फलमे धात्वर्थका अनुपपन्न मानने वालोके प्रति धात्वर्थके अर्थकी तीन विहत्त्वोमे पृच्छना—शब्दव्यापार, अर्थव्यापार व धात्वर्थ व फलके प्रसंगमे यह दोष नही दिया जा सकता कि पुरुषव्यापारमे शब्दव्यापार गमित हुआ धात्वर्थमे पुरुष व्यापार गमित हुआ और उन दोनोंकी तरह फलमे धात्वर्थ याचना गमित हो उसमे प्रसंग नही था सकता है। यद्यपि धात्वर्थफलको उत्पन्न करता है फिर भी उत्पन्न अनुपपन्न न होनेका कि फलमे धात्वर्थ गते। धात्वर्थमे पुरुष व्यापार अनुपपन्न हो और पुरुष व्यापारमे शब्दव्यापार अनुपपन्न हो। क्योंकि ऐसा माननेकी शक्ती नष्ट हो जा सकती है कि वह धात्वर्थ यथा सन्नाशक है या यज्ञ पूजा अन्न

आदिकरूप है या त्रिरूप है ? इन तीन विकल्पोमेंसे धात्वर्थको किम रूप मानोगे ? जिस धात्वर्थको तुम फलमें गमित रना पचाहते ।

सन्मात्ररूप धात्वर्थको वाक्यार्थ माननेके विकल्पकी भीमांसा—यदि धात्वर्थको सन्मात्ररूप मानते हो तो धात्वर्थमें विधिरूपताका प्रसंग हो जायगा । अर्थात् यह धात्वर्थ केवल विधिरूप ही रह जायगा । फिर नियोग अर्थ उसमेंसे न निकल सकेगा । जो भावस्वरूप सन्मात्र है वह कारकोम अछूता है । एसा धात्वर्थ अन्य अर्थसे रहित और अपने अपने भी अन्तर्गत विधेयोम रहित भावमात्र रहा । सन्मात्र रहा तब धात्वर्थसे विधिमात्रकी सिद्धि हुई नियोग सिद्ध नहीं होता । जिस सत्तामात्र अर्थके धात्वर्थसे निकलनेका प्रसंग आया उस सत्ताकी प्रतिपादक अर्थ कहते हैं और वही धात्वर्थ बन गया । धातुमें जो शब्द बनता है प्रत्यय जब तक न लगे तब तक उसका शुद्ध भावरूप अर्थ होता है । हम किसी शब्दसे कुछ करनेकी बात जानें, कुछ प्रेरणात्मक ऐसी स्थिति बनानेके लिए प्रकृतिमें प्रत्यय लगाना पड़ता है । जैसे कहा राम, तो उसका अर्थ कुछ न निकला । शुद्ध अर्थ जाना गया सन्मात्र जाना गया । और, जब कहा रामेण, जब उसमें प्रत्यय लगाया तब रामके द्वारा कुछ किये जानेकी बात विशिष्ट आयी । ज्ञानमें तो जो सन्मात्र है वह प्रणिगदकका अर्थ है और वह सत्ता ग्रह्यस्वरूप है । जिस सत्ताका तब और तत् आदिक प्रत्यय लगान किया करता है । जैसे मनुष्य कहा तो वही कोई मनुष्य ग्रहण हुआ । और जब तब शब्द लगा, मनुष्यत्व तो उससे उसका भावमात्र सन्मात्र ग्रहणमें आया । तो केवल भावको सूचना करने वाले तब और तत् प्रत्यय होते हैं जैसे मनुष्यत्व और मनुष्यता । तत्का बनता है तत् । मनुष्य कहनेसे कुछ व्यक्ति आया ज्ञानमें, लेकिन जब उसमें तब प्रत्यय होता है तब व्यक्ति गौण होता है और एक सन्मात्र जातिमात्र, भावमात्र अर्थ बुद्धिमें आता है । तो इस प्रकार यदि धात्वर्थको सन्मात्ररूप मानते हो तो उससे विधिरूप अर्थ सिद्ध होगा और इस तरह विधिरूप सिद्ध होना चूँकि युक्तिसंगत नहीं है तो इस ज्ञानका निराकरण नियोगवादीने स्वयं किया ही है । ऊपरके प्रकरणमें इसलिये विधिवादके निराकरण करनेके अर्थ हमारी दिलचस्पी नहीं है । यहाँ तो इतना मात्र कह रहे हैं कि धात्वर्थको यदि सन्मात्र मानते हो तो उसे नियोगकी सिद्धि नहीं होती केवल एक विधिरूपकी सिद्धि होती है ।

यजनादि अर्थरूप धात्वर्थको वाक्यार्थ माननेके विकल्पकी भीमांसा—अब यदि दूसरा विकल्प ग्रहण करते हो कि धात्वर्थ है सन्मात्रसे जुदा यजनादि अर्थरूप । जैसे कहा कि यज्ञ करे, तो उस यज्ञेय क्रियाका अर्थ सन्मात्र नहीं, किन्तु यज्ञ करे क्रियाकाण्डका अर्थ निकलता है । इस विकल्पके समाधानमें कहते हैं कि ऐसा धात्वर्थ भी प्रत्ययार्थसे शून्य होता हुआ किसीका प्रतीत नहीं, जब तक उसमें प्रत्यय न लगेतब तक वाक्यसे उस धात्वर्थका ज्ञान नहीं होता । जैसे यह कहना है कि देवदत्तने जगत्से

गायको हरली । अब यहाँ प्रत्यय तो जुड़ना, और केवल प्रकृति प्रकृतिका प्रयोग करे देवदत्त, गाय तु, तो क्या अर्थ होगा उसका ? तो जब तक प्रत्यय न लगे तब तक प्रत्यर्थका बोध नहीं होता, प्रत्ययसहित ही उस घात्वर्थका उस वाक्यसे प्रत्यय याने बोध होता है । जब प्रत्ययार्थ विशेषणभूत अर्थका वाक्यसे बोध होता तो प्रत्ययथा की बात यहाँ अधिक दृष्टिमें देने की है। प्रत्यार्थ शून्य होकर घात्वर्थ कुछ हो जाय यह किसी भी वाक्यसे प्रतीत नहीं होता । अब यहाँ प्रश्न किया जा रहा है कि घात्वर्थमे प्रत्यय भी प्रतिभासमान हुआ जैसे कि कहा गायको तो को लगाये बिना गायका प्रयो-जक अर्थ तो नहीं ध्यानमें आता कि क्या कहा जा रहा उस गायके प्रति । तो प्रत्यार्थ घात्वर्थमे प्रतिभासमान हो रहा, प्रत्यय लगानेसे घातुका अर्थ प्रतिभासमान हुआ तो यो प्रतिभासमान होकर भी प्रत्यार्थ प्रधान नहीं है, किन्तु घातुका शुद्ध अर्थ प्रधान है । क्योंकि कर्म करण आदिक कारकोकी तरह घात्वर्थमे भी प्रत्ययका सद्भाव पाया जाता है । इस प्रश्नका यह तात्पर्य है कि 'पूजे' इस प्रकारका एक घातुरूप बोला गया तो इसमें जो प्रत्यय (ए) लगा है उस प्रत्ययके बिना पूजेका कुछ भाव नहीं प्रतिभास में आता और, प्रत्यय शून्य घातुका कोई मतलब नहीं निकलतातो भी याने घातु प्रयोग में प्रत्ययका अर्थ भी प्रतिभासमान है तथापि प्रत्ययका उस ए का जैसे पूजे उसमें प्रत्यय तो अनेक क्रियावोमे बगते हैं जैसे पढ़े, लिखे, जावे आदिक । तो किसी वाक्यमे घातु प्रधान हुआ, प्रत्यय प्रधान नहीं हुआ । जैसे कि कर्म और करण ये भी घातुवो में लग जाते हैं । शब्दोमे जैसे कर्ता कारकमें प्रथमा विभक्ति लगती है कर्म कारकके द्वितीया विभक्ति लगती है । तो विभक्ति प्रधान न रहो, मूल शब्द प्रधान रहा । इस प्रश्नपर उत्तर देते हैं भट्टजन कि फिर तो घातुका अर्थ यजनादिक भी प्रधान मत होओ । जब यह कह रहे हो कि घातुमे जो प्रत्यय लगा है वह प्रत्यय अर्थ प्रधान नहीं है क्योंकि प्रत्यय तो अन्य अन्य घातुवोमें भी लग बैठता है, लगाया जाता है तो इस युक्तिके अनुसार घातुका अर्थ यजनादिक भी मत हो, जो शब्दमे घातुमे मूल अर्थ ध्वनिष्ठ होता है वह भी प्रधान न रहेगा, क्योंकि प्रत्यान्तरमे भी उन घातुओका सद्भाव रहता है । तब प्रकृत जो प्रत्यय है, लिङ्ग लोट् तव्य आदिक इनके अभावमें भी वह आक्षेप समान देखा जा रहा है, अर्थात् इस प्रसंगमें विधिविधी और भावनावादीका आक्षेप समाधान तुल्य है अतएव दूषण बराबर है । फिर यह नहीं कहा जा सकता कि प्रत्यार्थ प्रधान नहीं है । तो इस प्रकार घात्वर्थ यजनादिकरूप भी सिद्ध नहीं होता । यहा जो घात्वर्थकी परीक्षा ३ विकल्पोमे की गई थी कि वह घात्वर्थ क्या सम्भाव है या यजन आदिकरूप है, या क्रियामात्र है ? उन विकल्प मेसे दो विकल्पोका निराकरण कर दिया गया कि वह घात्वर्थ है, न सम्भाव है न यजन आदिक मात्र है ।

घात्वर्थके तृतीयविकल्पका याने श्रियारूप नियोगके वाक्यार्थरूपताका खण्डन—फलमे घात्वर्थका अनुपग नहीं होता, इस बातको सिद्ध करनेके लिए घात्वर्थ

शब्दको प्रवर्तक माननेपर शब्दसे अगृहीतसकेत पुरुषमे प्रवृत्ति होनेके प्रसङ्गका क्षणिकवादियो द्वारा दी गई समस्या व भट्ट द्वारा समाधान—

अब इस समय यहाँ क्षणिकवादी कहता है कि यदि शब्दव्यापारका नाम भावना रखते हो याने शब्द बोला गया और शब्दने पुरुषका काम करा दिया तो शब्द ही यदि किसी पुरुषसे काम कराने वाला है तो शब्दके सुनने वाले तो सब हैं। जो उस शब्दका सकेत समझते हैं उन्होंने भी सुना और जो सकेत नहीं जानते उन्होंने भी सुना। जैसे कोई मनुष्य हिन्दीमे बोल रहा है और वहाँ कोई केवल इंगलिश जानने वाला इंगलिश भाषाके देशका हो तो वह अगृहीतसकेत कहलाया। तो ऐसा पुरुष जिसको कि सकेत नहीं मालूम है फिर वह उसका अर्थ क्यों नहीं जान जाता है ? यदि शब्द ही पुरुषको काममें लगाता, शब्दका व्यापार है कि आत्मामे कोई व्यापार करा देना तो शब्दको सबने सुना लेकिन जो लोग उस शब्दका अर्थ जानते, जिन्हें उसका सकेत मालूम है वे तो काममें लग जाते हैं, सो भी लग ही जायें यह नियम नहीं। उनके भाव हुआ, मिलवावा हुई तो काममें लगे। तो शब्द सुनकर गृहीत सकेत पुरुषके ही व्यापार बनता है अगृहीत सकेतके व्यापार नहीं बनता। यह क्यों हुआ ? शब्द तो सबके लिए एक है और शब्द पुरुषका व्यापार कराता है। जैसे कोई अग्नेयीका जानकार भी सो रहा हो या बैठा हो और कोई हिन्दीका जानकार भी सो रहा हो या बैठा हो अब उन दोनोंको यदि कोई लाठीसे मारता है या थोड़ा ककड चुभाता है तो दोनोंको उसका अनुभव हो जाता है। तो जैसे ककडका चुभना यह दोनोंके लिये समान है, फिर यह क्या कारण है कि जिसने उसका सकेत ग्रहण किया उसका जो अर्थ जानता है उसका तो व्यापार होता है और जो सकेत नहीं जानता उसका व्यापार नहीं होता यदि शब्दव्यापारका ही नाम भावना हुआ तो फिर अगृहीतसकेत पुरुष क्यों नहीं जान जाता है ? क्यों नहीं उस तरहकी प्रवृत्ति करता है जैसे कि गृहीतसकेत प्रवृत्ति करता है ? मैं इस वाक्यके द्वारा इस कार्यके लिए नियुक्त हुआ हूँ, इस ढङ्गसे क्यों नहीं शब्द उनमे व्यापार कराते ? नियुक्तिके मायने यह है कि किसी काममें लगना, लय होजाना जैसे कोई फर्म वाला किसी मुनीमको नियुक्त करता है तो नियुक्ती हुआ मालिक, नियोज्य हुआ मुनीम और नियोग कहलाया वह काम जो उसे सौंपा गया। तो अगृहीतसकेत पुरुष भी मान जाय कि मैं इसके द्वारा यहाँ नियुक्त हुआ हूँ, तो इस ढङ्गसे अगृहीतसकेत पुरुष क्यों नहीं शब्दका व्यापार करने लगता है, क्योंकि अब तो शब्दको स्वभावसे नियोजक मान लिया कि शब्द ही नियुक्ति करने वाला है, कार्य कराने वाला है। तो जब स्वभावको शब्दका नियोजक माना गया तो वह शब्द जिस जिसके प्रति बोले जायें वे सब नियुक्त बन जायें, क्योंकि मैं इस शब्दके द्वारा इस कार्यके लिये नियुक्त हुआ हूँ, इस प्रकारका नियोजन करनेका शब्दमें स्वभाव मान लिया गया है। दूसरी यह बात सिद्ध हुई कि सकेतका ग्रहण करना अनुपयोगी हो गया, क्योंकि शब्द बोला गया और उस शब्दने दोनोंका काम करवा दिया। एक गृहीतसकेत था, एक

अगृहीतसत्केन वा, एकको उसका अर्थ मानूम था, एकको उसका अर्थ न मानूम था, जबकि शब्दने उन दोनोंका काममें निहित कर दिया तो अर्थ सकेत ग्रहण करनेकी बात गी न रही, सकेत जाने चाहे न जाने, शब्द तो यह व्यापार कर ही देता है। अब सकेतका ग्रहण करना अनुयोगी हो गया। उक्त प्रश्नपर भावनावादी भट्ट उत्तर देता है कि यह शक्य करना समीचीन नहीं है, क्योंकि शब्द व्यापाररूप यदि भावना है शब्दव्यापार पुनरपे व्यापार करता है तो फिर अगृहीतसत्केनसे क्या नहीं व्यापार करता ? यह कहना यो ठीक नहीं कि सकेत उस प्रकारके जाननेमें सहकारी हुआ करता है। शब्दका व्यापार तो कराया पुनरपे मगर उस पुनरपे जो उन शब्दोंका अर्थ मानूम था तो ये सकेत उस प्रकारके जाननेमें सहकारी बन गए क्योंकि कितो भी एक कारणका कारण सामग्री है, सब कारणोंका समूह है। एक कारणमात्र नहीं है कार्यका जनक। शब्दने कार्य किया तो उसमें सकेत सहकारी हो गया। तो यों अनेक सहकारी कारण सामग्री वाकर कोई एक मुख्य हेतु कार्य करा देता है।

निरूपित अर्थको कार्यमें व्याप्तताकी व्यवस्थाका साक्षात्कार न होने में नियोगके भाषण्यकी अगिद्धिका प्रश्न —अब यहाँ धीरे धीरे करना है कि शब्द सामग्री प्रेरणामें या भावनामें व्यापार नहीं करता। क्षणिकवादिशेका यह सिद्धांत है कि धारमा एक क्षणको रहता है, आत्मा भी क्या है ? एक क्षणका जो न समान है नही वरा आत्मा है और जोरमें मध्य काल उस ज्ञान ही स्वरूप है ज्ञान-

काम करा दिया, पर अणिकवादी कहता है कि शब्दने काम नहीं कराया किन्तु प्रेरणा और अव्येक्षण विधि निमग्न आदिक अर्थ होते हैं तो उस अर्थका ज्ञान कराया । यदि उस ढंगसे अर्थका ज्ञान कराना शब्दकी मसा न हो तो हम प्रकार यह पुरुष अ नेदी नियुक्तपनेरूपसे प्रतीति कर ही न सकेगा । गुरुने कहा कि बच्चो पढ़ो तो इस शब्दके द्वारा मैं पठन क्रियामें नियुक्त किया गया हूँ यह जो प्रतीति हुई पढ़ोमें जो प्रत्यय लगा है लोट् लकारका उससे प्रतीति होती है । और, भी देखिय नियुक्तत्व नाम है कायमें व्यापारित हो जानेका । मैं इस शब्दके द्वारा नियुक्त हूँ । अर्थात् व्यापारित हूँ यह उसका अर्थ हुआ । जैसे कहा कि यज्ञ करो तो उसका अर्थ क्या हुआ भावना नियोगवादियों की ओरसे कि मैं यज्ञमें नियुक्त हूँ । वाक्यका नियोग अर्थ निकला । तो अब यहाँ यह देखिये कि कायमें व्यावृत्तपनेकी अवस्थाको अपनी ओरसे स्वीकार करके यह शब्द नियोजक नियोज्यको नियुक्त कर रहा है लेकिन कायका व्यापार तो आगे होगा । जैसे कहा कि बच्चो पढ़ो तो यह शब्द सुनकर कुछ देर बाद वे पढ़ेंगे । तो जो शब्दका अर्थ निकला उसका व्यापार तो भविष्यकी अवस्था है । और भविष्यकी अवस्था स्वरूपसे साक्षात् की नहीं जा सकती । जिस कालमें बोला है शब्द उस कालमें भावी क्रियाका साक्षात्कार तो नहीं है, क्योंकि यदि भावी क्रियाका स्वरूपका साक्षात्कार हो जाय, जिस कामके लिए कहा गया है वह सब काम वाली घटना यदि विदित हो जाय उसको साक्षात्कार गने अनुभव भी हो जाय तो इसके मायने है कि शब्दसे कालमें क्रिया सिद्ध हो गयी । फिर नियोग क्या रहा ? फिर नियोग सफल नहीं हो सकता ।

शब्द निरूपित अर्थकी क्रियाकी वाच्यमान प्रतीतिकता होनेसे नियोग में वाक्यार्थताकी असम्भवाका प्रश्न — जो शब्द बोला उसका वाच्य कुछ अर्थ तो है, लेकिन जो प्रयोजक शब्द है, उस काम करानेके लिए कहा गया शब्द है, वह वाच्यमानप्रतीतिक होता है, निश्चित नहीं होता । उसमें बाधा भी आ सके यह भी सम्भावना है । सिकीम कहा गया कि पढ़ो तो क्या वह नियमसे पढ़ेगा ? प्रवाच्यमान प्रतीतिक नहीं है । तो जितने भी प्रयोजक नियोजक आज्ञा करने वाले शब्द होते हैं वे वाच्यमान प्रतीति वाले हुआ करते हैं । तो जब भावी क्रियाकी अवस्था शब्द उच्चारणके कालमें नहीं है तो वह अर्थ कैसे बन जायगा ? इस प्रकार ये सुगत अणिकवादी कह रहे हैं जिसका खुलासा अब आगे कहा जा रहा है । जो प्रयोजक होता है नियोजकता होता है, काम कराने वाला होता है वह वाच्यता प्रतीतिक होता है, तो उसने जो आदेश किया उसमें निरूपण नहीं है कि यह हुआ ही । उसमें बाधायें हैं । तो जिस तरह प्रयोजक अपने उस कार्यमें वाच्यमान प्रतीति युक्त होता है उसी तरह प्रयोज्य भी पुरुष भी जिसको कि बताया जा रहा है वह भी काल्पनिक है, और यह भी बात है कि शब्दमें प्रेरणा आदिककी प्रतीति भी नहीं युक्त होती क्योंकि शब्द बुद्धयार्थका वाचक है अर्थात् बुद्धिसे परिकल्पित है । बुद्धिमें ही तो शब्दके अर्थकी कल्पना की कि यह आ, यह ई, इसका यह अर्थ, तो शब्द भी कल्पित है और जो प्रयोज्य है पुरुष है जो सुन रहा है

अर्थ है इस कारणसे वाक्यका अर्थ विचलामें, बुद्धिमें आया हुआ ही अर्थ है, भावना नहीं है, ऐसा क्षणिकवादी कहते हैं ।

वाक्यके चार प्रकारके अर्थोंकी चर्चामें क्षणिकवादी द्वारा बुद्धिगत अर्थकी वाक्यार्थताका स्थापन करनेक प्रयासका कथन—अब यहाँ देखिये । ४ प्रकारके शब्दके अर्थ बताये गए । नियोगवादी ता यह कहते हैं कि शब्दका अर्थ नियोग है, घट लाओ ऐसा सुनकर सुनने वालेमें यह समझा कि मुझे घट शब्दके काममें नियुक्त किया है, तो नियोग अर्थ हुआ । भावनावादी यह कहता है कि घट लाओ । इस शब्द ने उस पुरुषके द्वारा घट लिखा 'दया' । ता उसने भावन किया, व्यापार कर'या । तो विचिवादी यह कहता है कि शब्दका अर्थ, वाक्यका अर्थ इनना ही मात्र है कि यह ज्ञान जावे कि यह स्वरूप है, सत्य अ है अहम् है, पुरुष है । तो ज्ञानद्वैतवादी यह कहता है कि शब्दका अर्थ बुद्धिमें आया हुआ ही विकल्प है वह है, यह चीज नहीं है । इस तरह चार अर्थ आये श्रुतिवाक्यक । यही क्षणिकवादी प्रभावकरन यह सिद्ध करनेक प्रयास किया कि वाक्यका अर्थ बुद्धिमें आया हुआ विकल्प है, भावना नहीं है ।

प्रत्यक्षकी तरह शब्दसे भी बाह्य अर्थकी प्रतीतिका कथन—अब भावनावादी भट्ट कहता है कि उक्त प्रकारसे बुद्धिग्राह्य अर्थको ही शब्दार्थ कहने वाला प्रज्ञाकर परीक्षक नहीं है प्रत्यक्षकी तरह शब्दसे भी बाह्य अर्थकी प्रतीति होती है क्षणिकवादीने यह कहा था कि शब्दसे बाह्य अर्थ नहीं जाना जाता । किमीने कहा पुस्तक तो उस पुस्तकसे यह कागज वाली पुस्तक नहीं जानी गई कि तु जानने वालेके ज्ञानमें जो ज्ञान हुआ विकल्प हुआ, समझ बनी उसको कहा पुस्तक । ता इसके विरुद्धमें भट्ट यह रहे हैं कि शब्दसे बाह्य अर्थ प्रतीत होता है । जैसे कि प्रत्यक्ष=बाह्य अर्थ प्रतीत होता है । देखो प्रत्यक्ष ज्ञानसे ये सब बाह्य चीजें मालूम हो रही हैं तो इसी तरह शब्दसे भी ये बाह्य अर्थ मालूम होते हैं । जैसा कि ज्ञाताके उपयोगकी अपेक्षा रखने वाले प्रत्यक्षसे प्रत्यक्षमें आये हुए बाह्य अर्थका ज्ञान होता है, किमी पुरुषसे बाह्य अर्थका ज्ञान किया, किम ज्ञानसे किया ? प्रत्यक्ष ज्ञानसे । कैसा था वह प्रत्यक्षज्ञान कि उपयोगकी अपेक्षा रखने वाला था । हम उपयोग न लगाये और सामनेमें कुछ निकल जाय तो उस बाह्य अर्थकी प्रतीति नहीं होती इसलिए यह विशेषण दिया कि उपयोग सामग्रीकी अपेक्षा रखते हुए प्रत्यक्षसे बाह्य पदार्थमें प्रतीति हो जाती है उस ही तरह संकेत सामग्रीकी अपेक्षा रखते हुए शब्दमें शब्दविषयक अर्थकी प्रतीति हो जाती है । यदि ऐसा न माना जाय अर्थात् कोई कहे कि घट आदिक बाह्य पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता है तो यह बतलावो कि शब्दसे बाह्य अर्थमें आये पुरुषका यह ज्ञान/अर्थों होता कि यह जल है और फिर जलके समीपमें जाना और उसका पान करना, लाना अथवा उसमें स्नान करना यह भी फिर घटित न हो सकेगा तो मानना ही चाहिए कि शब्दसे बाह्य अर्थकी प्रतीति होती है । यहाँ एक पक्षमें तो यह कहा जा रहा कि शब्दसे बाह्य अर्थका ज्ञान

नहीं होता, किन्तु ज्ञानमें आया हुआ विकल्प ही शब्दसे ज्ञान जाता है। तो दूसरा पक्ष यह। सद्ध कर रहा कि नहीं—नहीं, जैसे प्रत्यक्षसे बाह्य अर्थ का ज्ञान माना है इस प्रकार शब्दसे भी बाह्य अर्थ का ज्ञान होता है।

शब्दसे बाह्य अर्थ की प्रतीति होने व न होने की भट्ट और प्रज्ञाकर की परस्पर चर्चा— अब वहाँ क्षणिकवादी यह कहते हैं कि शब्दसे बाह्य अर्थ का ज्ञान नहीं हुआ, किन्तु शब्दसे जो बाह्य बुद्धिमें आये हुए विकल्प का ज्ञान हुआ, फिर बाह्यमें जो पदार्थ आया उस पदार्थके सम्बन्धमें उपचारसे कहते हैं कि शब्दने इस अर्थको बताया। शब्द बाह्य अर्थ का ज्ञान कराता, यहाँ यह भी नहीं कह सकते। जब शब्द बाह्य अर्थ का ज्ञान कराता है तो बाह्य अर्थ का ज्ञान होनेसे उस पदार्थमें इस पुरुष की प्रवृत्ति होती है क्योंकि वह पुरुष उसे चाहता है तो उस पुरुष की प्रवृत्ति स्वयं हुई उस पदार्थमें। जैसे प्यासे पुरुषने जल का ज्ञान किया, किसीने कहा—जल। उसने किया ज्ञान कि यह है जल। अब जल का ज्ञान करनेसे ही उस जलमें जलके अर्थ की प्रवृत्ति हुई तो शब्दने प्रवृत्ति नहीं कराई, शब्द अप्रवर्तक ही रहा भट्ट कहते हैं यह नहीं कह सकते, क्योंकि ऐसा कहनेपर तो हम यह भी कह देंगे कि प्रत्यक्ष आदिक ज्ञान भी अप्रवर्तक रहता है। प्रत्यक्ष ज्ञान भी प्रवृत्ति नहीं कराना। कैसे? यह कह दिया जायगा कि प्रत्यक्षसे ज्ञान का ज्ञान किया। फिर उस पदार्थमें पुरुष को अभिलाषा उत्पन्न हुई, तो प्रवृत्ति हुई वह अभिलाषासे प्रवृत्ति हुई, पदार्थके ज्ञानसे नहीं हुई प्रत्यक्षसे नहीं हुई, यह भी तो कहा जा सकता है। यहाँ बौद्ध यह कह रहे हैं कि शब्दसे बाह्य अर्थ का ज्ञान भी मान लिया जाय तो भी उस बाह्य अर्थको उठानेके लिये पीनेके लिये, उपयोगमें लानेके लिये जो प्रवृत्ति हुई है सो उस पदार्थके ज्ञानसे ही हुए शब्दने प्रवृत्ति नहीं कराई। तो उसके उत्तरमें भट्ट यह कह रहें कि इस तरह हम यह भी कह देंगे कि प्रत्यक्षसे जो ज्ञान हुआ उससे हुई उसमें अभिलाषा। तो अभिलाषासे प्रवृत्ति हुई, प्रत्यक्ष ज्ञानने प्रवृत्ति नहीं कराई। यदि बौद्ध यह कहे कि परम्परासे प्रत्यक्ष ज्ञानको प्रत्यक्ष मान लो। पदार्थमें पदार्थ का ज्ञान कराया, फिर उस पदार्थमें ही गई अभिलाषा उस अभिलाषासे हुई प्रवृत्ति, तो प्रवृत्तिका साक्षात् कारण क्या है? अभिलाषा। और अभिलाषा जगनेका कारण क्या है? उसका ज्ञान। तो यो परम्परासे वह ज्ञान प्रवर्तक मान लिया जायगा तो भट्टके फिर इस तरह वचनको भी प्रवर्तक मान लो। शब्दसे हुआ अर्थ का ज्ञान फिर उस ज्ञानसे उस ज्ञाताको चाह होनेके कारण हुई प्रवृत्ति तो इस तरह उस प्रवृत्तिका परम्परा कारण शब्दको मान लिया। जो दलील तुम शब्द की अप्रवर्तकताके लिए दोगे वही प्रत्यक्ष की अप्रवर्तकताके लिए होगा और जैसे कि प्रत्यक्षका पदार्थ क्या है? पानी आदिक। प्रत्यक्षसे जाना कि यह पानी है, और फिर प्रत्यक्षके उस पदार्थमें प्रतीति होती है उसी तरह वाक्यका अर्थ— क्या है? भावना, और प्रेरणा। और उसही भावना और प्रेरणामें प्रतीति अवस्थित है। इस तरह ज्ञानका अर्थ बाह्य अर्थ है। ज्ञानाद्वैतवादियोंका यह कहना कि १.१.१-

आया हुआ विकल्प है, यह युक्त नहीं है ।

प्रत्यक्षकी भाँति शब्दसे भी बाह्य अर्थकी अवाध्यमान प्रतीतिका कथन—यहाँ बौद्ध कहते हैं कि देवो जैसे कि शब्द बोला गया कि यह करो तो इस शब्दसे हुआ क्या ? कार्यमें व्यापारितपना हुआ, अर्थात् यज्ञ करो ऐसा शब्दसे यज्ञरूप कार्यमें व्यापार बना । यही है पुरुषका नियुक्तपना । कामके नियुक्त कर दिया तो यह हुआ शब्दसे मतलब । सा अब देखो कि कार्य बन जाय, यज्ञ हो गया ऐसी अवस्था उस समय तो नहीं है जिस समय कहा जा रहा यज्ञ करो । जैसे कहा कि पूजा करो तो पूजा करोमें जो अर्थ सरा है भविष्यमें होगा कि उस समय है ? पूजा सम्बन्धी कार्य भविष्यमें होगा । अभी तो कहा जो रडा है पूजा करो, तो पूजा करनेका अर्थ ही है । पूजन और वह पूजन है भविष्यकी अवस्था, और उस भविष्यकी अवस्थाका अभीसे ज्ञान कैसे किया जा सकता, क्योंकि यदि भविष्यके पूजन करनेका इस समय साक्षात्कार हो रहा है तो फिर नियोग ही क्या रहा ? नियोग निष्फल रहा, लगना किस लिए ? काय तो अब भी बना बनाया है, इससे व्यावृत्तपनेकी प्रतीति बाध्यमान है । आपसे कहा कि पूजा करो, पता नहीं आप कर पावेंगे कि नहीं । भट्ट कहता है कि यह कथन भट्टट है, क्योंकि इस तरहकी बाध्यमान प्रतीति तो प्रत्यक्ष आदिकमें भी बतायी जा सकती है । वहाँ भी यह कहा जा सकता है कि प्रत्यक्ष भी प्रवर्तकपना कहलाया प्रवृत्तिके विषयको दिखा देना । प्रवृत्तिका विषय अर्थक्रियाकारी स्नान पान आदिक करा देन वाला पानी आदि है और वह उसकी अर्थक्रियाकारिता भविष्यमें है । वह तो साधन समझा देने वाले ज्ञानक द्वारा प्रत्यक्षके द्वारा साक्षात्कार नहीं हो रहा । यदि साक्षात्कार हो गया हो तो प्रवृत्ति करना निष्फल है । तो यो यह भी क्या कहा नहीं जा सकता कि प्रत्यक्षकी प्रवर्तकता भी बाध्यमान प्रतीतिक है । उसी भविष्यमें भी बाधा सम्बन्धित है, इस कारण अर्थ अवाध्यमान है, इसमें बाधा नहीं दी जा सकती यदि शब्दकी प्रवर्तकतामें दोष दिया जाता है तो वही दोष प्रत्यक्षकी प्रवर्तकतामें है ।

बुद्धचारुद अर्थको विषय कहनेपर भी तो बाह्य अर्थकी भूतार्थताका प्रतीतिकी समीचीनता यहाँ क्षणिकवादी कहते हैं कि यद्यपि प्रत्यक्षकी अर्थक्रियाकारिता भविष्यमें है अर्थात् प्रत्यक्षने जो पदार्थ जाना है उसका काम भविष्यमें है तो भी साधनको जानने वाले प्रत्यक्षज्ञानमें उसे प्रतिभासित ही समझिये ! अर्थात् जैसे कहा कि पानी पियो तो पानी पीना तो भविष्यकी बात है न, और कहा पहिले तो पानी पियो, ऐसा कहनेमें इसकी अर्थक्रिया बादमें हुई । इसी तरह जब देखा किसी व्यास पुरुषने, अब जब देखकर व्यास बुझानेकी क्रिया तो भविष्यमें होगी, प्रत्यक्ष हुआ पहिले तो भविष्यमें क्रिया होगी तो उस क्रियाका व ज्ञानका आधार एक ही है अर्थ अर्थक्रिया की प्रतिभास समझिये । जिस कारणसे शब्दसे प्रवृत्ति नहीं मानते, उसी कारणसे प्रत्यक्षसे भी प्रवृत्ति न होगी । यो आवनावादी द्वारा दिये गये दोषको भेटनेके

लिये क्षणिकवादीके द्वारा यह कहा जा रहा कि नहीं, अर्थक्रियाकारिता भी तुरन्त ही प्रतिभात है, क्योंकि प्रत्यक्षमे और अर्थक्रियामे एकत्वका अद्यवसाय है। ऐसा यदि क्षणिकवादी मानते हैं तो वही बात शब्दके पक्षमे भी सिद्ध होती है। शब्दसे ही पुरुष की भावना बनो और फिर अर्थक्रियामे व्यावृत्त हो जाना यह भी उस पुरुषमे बनो सो प्रत्यक्षका व भाविनी क्रियाका एक ही आधार है। इस कारणसे प्रत्यक्षकी प्रवर्तकता अवाध्यमान है तो यही बात शब्द भावनामे है। पुरुषमें और व्यावृत्तताकी अवस्थामें एकत्वका अद्यवसाय होनेसे शब्दसे ही अर्थक्रियाकारिता प्रतिभात हुई ऐसा मान लिया जाना चाहिए। इसपर क्षणिकवादो कहता है कि ऐसा माननेमे तो यही मान लिया गया कि बुद्धिमें आरूढ अर्थ ही शब्दका अर्थ हुआ जाने विवक्षामे बुद्धिमे जो विकल्प आया वही विकल्प तो शब्दका अर्थ बना। इसपर भट्ट कहना है कि तो भी याने प्रत्यक्षका विषय बुद्धिमे आया हुआ पदार्थ है सो यहाँ अर्थ नो विषय हुआ ही है, केवल विकल्पको ही प्रत्यक्षका विषय क्यों मानते हो ? और, यदि बुद्धिमे निश्चित किया गया बाह्य पदार्थ प्रत्यक्षका विषय नहीं मानते तो इसका सीधा भाव यह हुआ कि प्रत्यक्ष निराश्रय हो गया। प्रत्यक्षज्ञानने किसी भी अर्थका नहीं जाना। वह तो केवल स्वप्न है, बुद्धका विकल्प है।

शब्दके प्रवर्तकत्वको असिद्ध करनेके लिये क्षणिकवादियो द्वारा प्रत्यक्ष की अप्रवर्तकताको सम्मत कर लेनेकी मीमांसा—अब यहाँ बौद्ध कहते हैं कि परमाथ दृष्टिसे देखा जाय तो प्रत्यक्षज्ञान भी प्रवर्तक नहीं है क्योंकि ज्ञानकी प्रवृत्ति स्वयं से होती है बाह्य अर्थमे नहीं होती, तब ज्ञानाद्वैतकी ही सिद्धि हुई। क्षणिकवादमे एक ज्ञानाद्वैतका सिद्धान्त है उसका मन्तव्य है कि जगतमें सिर्फ ज्ञान ही ज्ञान है। ज्ञानके अतिरिक्त अर्थ कोई पदार्थ नहीं है। जो पदार्थ दिखते हैं वे सब स्वप्नवत् भ्रम हैं, जैसे कि स्वप्नमें अनेक पदार्थ दिखते हैं पर वे हैं क्या ? कुछ भी नहीं। केवल भ्रम मात्र हैं। इसी तरह भ्रममे घर चौकी, पुस्तक, आदमी आदिक सब दिख रहे हैं, पर हैं कुछ नहीं, परमाथसे सब ज्ञान ही, ज्ञान है। ज्ञानमे आया तो ये पदार्थ कहे जायेंगे, ज्ञानमे न आया तो ये पदार्थ कुछ भी नहीं हैं। तो प्रवृत्ति जो हुई वह ज्ञानमे ज्ञानसे हुई है, बाह्य अर्थसे नहीं हुई, क्योंकि तत्त्व तो ज्ञानाद्वैत ही है, इसपर भट्ट उत्तर देना है—तब ज्ञानाद्वैत तक ही क्यों रहते ? पुरुषाद्वैत तक पहुँचो, इसमें फिर पुरुषाद्वैतकी कैसे सिद्धि नहीं होती ? पु साद्वन अर्थात् ब्रह्माद्वैत। ब्रह्माद्वैत है केवल चैतन्यरूप। उसमें अन्यका विकल्प ही नहीं है। तो बाह्य अर्थको नुम मानते नहीं हो कि प्रत्यक्षसे बाह्य अर्थकी प्रवृत्ति हुई। ज्ञानसे ज्ञानमें ज्ञानकी प्रवृत्ति हुई। चाहे पानी पिये चाहे कुछ करे, तो इस तरह फिर एक सन्मात्र ब्रह्माकी सिद्धि मान लो। इस पर बौद्ध कहते हैं कि ब्रह्माद्वैत तो यो नहीं माना जा सकता कि नित्य सर्वव्यापी उस कल्पित एकका सम्यग्दर्शन नहीं होता, ऐसा ज्ञान नहीं होता, ऐसा परिचय नहीं हो रहा कि कोई नित्य हो, व्यापी हो और एक ही ज्ञानाद्वैतमे तो यह है कि अनित्य है ज्ञान और व्यापक नहीं है, एक रूप नहीं

है। ज्ञानाद्वैतवादी क्षणिकवादियोंका ही एक भेद है। ये श्रोग् ज्ञानको अनित्य ग्रन्था पक्ष और नानास्व मानते हैं, किन्तु ब्रह्म है नित्य, सवगत एक। सा बौद्ध कह रहे हैं कि ऐश ब्रह्मका ज्ञान नहीं होना, इस कारण पुरुषाद्वैतकी सिद्धि नहीं है। इसपर मट्ट उत्तर देता है तब फिर क्षणिक निरुद्ध एक ज्ञानाद्वैतकी भी सुविधि कैसे हो जायगी? किसीको भी किसी भी समय नहीं होगी। ना यों ज्ञानाद्वैतकी भी सिद्धि नहीं हो सकती है। इस कारणसे पुरुषाद्वैतकी तरह मय्येदनाद्वैतकी भी सर्वथा व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती है। जैसे कि पुरुषाद्वैत कुछ नहीं है यों ही मय्येदनाद्वैत भी कुछ नहीं है।

भेदाभेदात्मक वस्तु माननेपर प्रत्यक्षमे और अन्धमे प्रवर्तकत्वकी संभ वता भया देखिये। प्रत्यक्षसे जो जाना गया है और अन्ध जो पाया जायगा उन अर्थों में सर्वथा भेद माने तो ऐसा भेद माननेपर प्रत्यक्ष प्रवर्तक नहीं हासकना। इस कारण वस्तु मानना चाहिए भेदाभेदात्मक। यदि यह कहो कि एक ही वस्तु भेदरूप हो और अभेदरूप हो यह कैसे हो सकता? तो उत्तरमें कहते कि ऐसा ता तुमने भी माना कि एक चित्रज्ञान, विरुद्ध नाना ज्ञानोंरूप होता है। तो भेद और अभेद यद्यपि परस्पर विरुद्ध है लेकिन चित्रज्ञानकी तरह वस्तु भी दोनोंरूप बन जायगा। चित्राद्वैतवादसम्प्रदाय भी बौद्ध लोगोंका भेद है। क्षणिकवादी चित्राद्वैत मानते ज्ञानाद्वैत मानते, और कोई क्षणिक सम्प्रदायी बाह्य अर्थ भी मानते। धनक प्रकारक क्षणिकवादियोंके मत यह है। यदि बौद्ध यह कहें कि भेद मानना और अभेद मानना यह कोरी कल्पनाकी बात है, तो यदि भेद और अभेदका काल्पनिक मानते हो तब फिर सबथा किसी पदार्थ में अयक्रिया ही नहीं हो सकती। जब वस्तु ही कालानिक है तो उसकी अयक्रिया कैसे हो? और, जब भेदाभेदात्मक मान लिया तो क्या बात बनो कि अन्धसे क्रिया व्यावृत्ति अवस्थाका जो कि प्रकटरूपमें भविष्य कालमें होने वाला है उसकी शक्तिरूपमें पुरुषका कथचित अभेद है याने शब्दको सुनने वाला पुरुष काममें व्यापार करता है तो काममें जो व्यापार की गई अवस्था है वह पुरुषके ही तो है और पुरुषने ही शब्द सुना तो उस पुरुषमें और उस भावी क्रिया व्यापारमें कथचित अभेद है। तो शब्दज्ञानसे उस ही समय जब कि पुरुषने कोई वाक्य सुना उस ही कालमें वाच्य अर्थ व भावना प्रतिभास होनेपर भी नियोग निष्फल नहीं होता।

जेयता और व्याप्ततासे अन्तर रहित कालभेद होनेपर प्रत्यक्ष व नियोगकी सफलता—और भी देखिये। जैसे कि प्रत्यक्षसे देखा कि यह पानी है। अब प्यासा आदमी क्या करे? पानीको पियेगा। तो प्रत्यक्षने देखा कि जे और पानी पीनेका काम बना कि बजकर एक मिनटपर तो काम बना बादमें और प्रत्यक्षने जाना पहिले तो क्षणिकवादी यह कहता है कि प्रत्यक्ष पानी पीनेनेमे प्रवर्तक है। तो पानी पीनेने प्रवृत्ति कराया प्रत्यक्ष ज्ञानने और कराया अविषयकी क्रियामें प्रवृत्ति। तो जैसे प्रत्यक्ष ज्ञान पुरुषने ही जाना और उसी पुरुषने एक मिनट बाद प्रवृत्ति की तो उस

पुरुषने दोनोंका मिलाप करके मानते हैं कि प्रत्यक्षने प्रवृत्ति कराया ऐसी ही शब्दकी बात है। शब्द सुना ८ बजे प्रवृत्तकी ८ बजकर एक मिनटपर, तो वही लगाव इसमें है इस कारण यहाँ भी यह कहना होगा कि शब्द प्रवर्तक होता है। उस प्रत्यक्षमें जिसने कि जलको जाना और उस समय ही इस जलमें प्यास बुझानेकी योग्यता है इसका भी ज्ञान हुआ। अब व्यक्तिरूपसे जो अथक्रिया होती, मायने प्यास बुझाने समय पीते समय जो अनुभव होता वह अनुभव तो नहीं है इसलिए अर्थकी प्रवृत्ति हो जाती है। जैसे प्रत्यक्षकी प्रवर्तकता मानने वाले यह कहते हैं कि प्रत्यक्षने ज्ञा किगा यह पानी और उसी समय प्यास बुझ जाय तो प्रत्यक्ष प्रवर्तक न होगा। प्यास बुझानेका काम कुछ देरमें होना चाहिए सो होता है। जाना ८ बजे कि यह पानी है और प्यास बुझाया ८ बजकर एक मिनटपर, लेकिन पुरुष तो एक है जिसने जाना वही अनुभव करेगा प्यास बुझानेका। परन्तु काल अभी ऐसा है कि जिस समय प्रत्यक्षने जाना उस समय प्यास बुझानेका अनुभव नहीं है इसलिए प्रत्यक्षका प्रवर्तकपना सफल हो जाता है तो भावनावादी भट्ट कहते हैं कि शब्दमें भी यही बात है। भट्ट कहते हैं कि शब्दात्मक पुरुषको ज्ञान ता हो गया कि यह कार्यमें लगा देनेकी योग्यता रखता है, जैव शब्दने कहा कि स्वर्गकामी पुरुष यज्ञ करे तो शब्दके सुनते ही उसने यह जान लिया कि यज्ञमें लगनेकी योग्यता है फिर भी व्यक्त काय अर्थात् यज्ञ कर ही रहा है। ऐसा व्यापारका अनुभव तो नहीं है याने जैसे जिस समय यह कहा कि पूजा करना चाहिए उस समय पूजा करनेका अनुभव नहीं है पूजा करेगा बादमें। ता व्यक्त कार्यमें व्यापृतपनेका अनुभव न होनेसे इस पुरुषका नियोग भी सफलताको प्राप्त हो जाता है। अर्थात् शब्द नियोकता है, पुरुष नियोज्य है और यह नियोग है और कर रहा है यह पुरुष ही, हो रहा है भावनारूप, सो वह सफल है क्योंकि इसी प्रकारकी प्रतीति बराबर प्रत्यक्षसे सिद्ध है। अवाध्यमान सिद्ध है इस कारणसे क्षणिकवादियोंका यह कहना युक्त नहीं है कि जो ज्ञानमें विकल आया है वह है शब्दका अर्थ। जैसे कहा चौकी तो यह चौकी शब्दका अर्थ नहीं। धीरे लोग मानते हैं कि शब्दका अर्थ ता उस पुरुषके ज्ञानमें जो चौकीका आकार विकल आया वह है शब्दका अर्थ। शब्दका अर्थ यह वाह्य पदार्थ नहीं है सो यह बात नहीं बनता। नैम ? जैसे कि विधिवादी लोग कहते हैं कि शब्द का अर्थ ता सम्मान ग्रह है। जैसे किमीने कहा कि रोटी बर ! तो हमका अर्थ विधिवादी कहता है कि सम्मान ग्रह। किमीने कहा कि इसे पीटो, तो विधिवादी अर्थ लगाते सम्मान, तो जैम यह अर्थ युक्त नहीं है इसी प्रकारसे विषयमें बुद्धिमें आया हुआ विकल शब्दका अर्थ हुआ, यह भी युक्त नहीं है।

भावनावानके विराधमें प्रज्ञातर द्वारा परिकल्पित निर्वचका भट्ट द्वारा उत्प्रेषीकरण -- भट्ट कहते हैं कि प्रज्ञाकरने जो यह कह उठा है कि नियोग यदि शब्द भावना रूप वाक्यार्थ है, अर्थात् कोई वाक्य बोना उसका अर्थ यदि शब्द भावना रूप नियोग है तब जैसे कहा कि देवदत्त पचेत प्रपत्ति नेवदन रसोई पदावे तो

इस वाक्यके सम्बन्धमें कुछ कहा जा रहा है। देखो व्याकरणमें एक नियम है कि कर्ताका अभिधान होनेसे कर्ता और करणमें तृतीया विभक्ति होती है, यदि कर्ताका कर्तारूपसे प्रधानरूपसे नहीं कहा गया तो तृतीयाकी विभक्तिमें उसका प्रयोग होगा और कर्ताके अभिधानमें अभिहितका अधिकार होनेसे तथा लिङ् प्रत्ययके द्वारा भी उक्त होनेसे तृतीया विभक्ति नहीं प्राप्त होती है। अब यहाँ देखिये भावनारूप शब्दार्थ माननेपर अभिधान तो भावनाका हुआ सो कर्ताको भावनाका विशेषणरूप माना है सो भावना व कर्ता दोनोंकी प्रतीति क्रमस ही सम्भव है सो जब भावना विदित हुआ तब कर्ताका अभिधान नहीं रहा, फिर तो बादमें विदित कर्तामें तृतीया विभक्ति हो जाना चाहिए। हाँ यदि भावना अर्थ न मानो तो इसमें कर्ताका तो अभिधान बन जाता है सो क्रिया में लगा हुआ लिङ् प्रत्यय भी इसको पुष्टि करता है। तो शब्दोका वाक्यका अर्थ भावना माननेसे भावनाका अभिधान रहा कर्ताका अभिधान न रहा। इस कारण कर्ताकी तृतीयका विभक्ति होगी। और जब कर्ताका अभिधान करत तो न कहते हुएकी ही कहनेके कारण और उस कर्ताकी लिङ् प्रत्ययसे ही यथावत् सिद्ध होनेके कारण तृतीया विभक्ति नहीं होती। इस बौद्धके इस प्रकारसे कहनेका भाव यह है कि यहाँ पुरुष प्रधान नहीं है, भावना प्रधान नहीं है। कर्ता तो एक ज्ञानमात्र है।

भट्ट द्वारा उक्त कथनका निराकरण करके भावनाको वाक्यार्थ सिद्ध किये जानेका प्रयास—भट्ट कहते हैं कि यह कहना बौद्धोंका अयुक्त है क्योंकि इसकी भावनाके विशेषण रूपसे कर्ताको कहा ही है। भावना एक वाच्यार्थ है। क्रियाका अर्थ है और वह क्रिया कर्तृक हो रही है अर्थात् क्रियाको करने वाला कौन है? देवदत्त। तो जैसे 'देवदत्त पकाम्रो' यह वाक्य बोला तो, देवदत्त पकानेका काम करे दूसरा यह वाक्य बोला तो, दोनों वाक्योंमें कर्ता तो देवदत्त ही है। रसोई पकानेकी क्रियासे सहित करनेकी क्रियाका तो देवदत्त ही कर्ता है यह प्रतीत होता है। भावनाके विशेषणरूपसे कर्ता होता है और उन दोनोंकी क्रमसे पहिले कर्ताका प्रतिभास न होनेसे तृतीया प्राप्त होती है ऐसी आशकापर यह कहा जाता है कि यहाँ विशेषण और विशेष्य भावोका एक ही साथ प्रतिभास होनेमें विरोध नहीं है। जैसे कहा—नील कमल सो वहाँ कोई बहे कि पहिले नील जाना फिर कमल जाना या पहिले कमल जाना फिर नीला जाना सो बात नहीं है। उनका एक साथ प्रतिभास है, इसी कारण प्रज्ञाकरका यह ध्वन सगत नहीं है कि क्रमप्रतीति होनेसे पहिले तो भावनाका ज्ञान होता है और उस भावना के ज्ञानकी सामर्थ्यसे फिर विशेषण विशेष्य भावोंके प्रकारमें कर्ता जाना जाता है सो बात नहीं। कर्ता और भावना ये दोनों एक साथ प्रतिभासमें आ सकते हैं। इसलिये शब्दका अर्थ भावना है, उसमें दोष नहीं दिया जा सकता।

व्यापारका अभेद होनेसे, एकत्व होनेसे क्रियारूप भावनाके द्विवचना-दित्वकी प्राप्तिके प्रसङ्गकी आशका—यहाँ क्षणिकवादी शका करते हैं कि यदि

शब्दका अर्थ व्यापारमात्र है और वह है कर्तासे अभिन्न, कारकोंसे अभिन्न, तो चूँकि व्यापारके कर्ताओंसे व्यापारकी एकता हुई सो जब कर्ता अनेक हैं, तो उस व्यापारमें भी दो वचन और बहुवचन प्राप्त होना चाहिए। साध यह कहो कि कारकके भेदसे अपने व्यापारमें भेद होगा, जैसे कि बोला—यज्ञदत्त और देवदत्तोंके द्वारा चटाई की जा रही है। तो यहाँ कर्मकारक हो गया और कर्म है चूँकि एक अतएव क्रियामें भी एकवचन प्राप्त हुआ। तो कारकके भेदमें व्यापारमें भेद होगा, व्यापारकी एकतासे दो वचन, बहुवचन न होगा यह बात कहना बड़ी भ्रममजस जैसी है, क्योंकि फलरूप वचन के एकत्व होनेमें क्रियाका एकत्व प्राप्त होना है और कर्ताकी अपेक्षासे क्रियाका द्विविध्य होता है यो कर्ताके भेदसे भेद माननेपर कर्मके एकत्वसे क्रियाका एकत्व माननेपर अर्थात् कारककी प्रधानतासे क्रियाका एकत्व, अनेकत्वका प्रकार माननेपर प्रज्ञावन्त पुरुषोंको अब क्या करना चाहिए ? जब क्रियाके एकत्व और अनेकत्वका प्रकार कर्ता के भेदसे माना तो अब क्या करना है ? कुछ भी नहीं।

व्यापारके एकत्वसे क्रियामें द्विवचनादिके प्रसङ्गकी अशकाका समाधान—लणिकवादोंकी उक्त अशकापर उट्टका उत्तर है स्थिर कहना भी असंभव है क्योंकि प्रत्यक्षसे ही ऐसी प्रतीतिका विरोध है। देखिये। वात्वर्यके भेदसे एक वचनकी प्रतीति होती है। जैसे कहा—देवदत्तयज्ञदत्ताभ्यां आस्यते, अर्थात् देवदत्त और यज्ञदत्त हैं। इसको एक भाववाच्यमें कहा गया है। और भाववाच्यके वात्वर्यके भेदसे यहाँ एकवचन बना है। यदि कर्ताकी मुख्यता रखते हो तो कर्ताके भेदसे यहाँ दो वचन होता। देवदत्तयज्ञदत्तो स्त अर्थात् देवदत्त और यज्ञदत्त हैं तो यहाँ भाववाच्यमें जो एकवचन कहा गया है वह वात्वर्य नियोग नहीं है। नियोग तो निश्च प्रत्ययको लिए होता है अर्थात् पढ़ो, पढ़ना चाहिए आदिक रूपसे जो उस वातुमें लकार प्रत्यय जगा उसके भेदसे नियोगकी व्यवस्था बनती है और वह है पुरुषका व्यापार। सो वह पुरुषका व्यापार वात्वर्यसे भिन्न है, क्रियासे पृथक् है और कर्ता द्वारा साध्य है। यद्यपि क्रिया उसमें भी लीन है, मगर उस क्रियाका Mood क्या है और किस तरहसे उसका नियोजन किया गया है। यह तो भिन्न है और कर्तृसाध्य है, क्योंकि कर्ताके भेदसे प्रत्ययार्थका भेद हो जाना है, इसी कारणकी चूँकि वह कर्तासाध्य से जाना गया है तो उस वाच्यमें द्विवचन हो जाता है। इसमें कोई असमीचीनता नहीं है। जैसे कहा—देवदत्तयज्ञदत्तो कटकुरुः, तो यो कर्ताके भेदसे भेद बना, परन्तु वात्वर्य तो शुद्ध होता है, वह कारकके भेदसे भेदको प्राप्त ही होता। जो वातुमें मूल अर्थ है उसमें भेद नहीं होता। कर्ताके भेदसे उसमें दो वचन और बहुवचन एक वचन का अन्तर पड़ता है। इस कारण यह कहना कि व्यापारकी एकता होनेसे द्विवचन प्राप्त होना चाहिए, यह बात सगत नहीं है।

कर्तृसम्बन्धसे, कारकभेदसे प्रत्ययभेद माननेपर वात्वर्यमें प्रत्ययभेदके

प्रसङ्गकी आशंका—अब यहाँ शक्तिप्रवादी योगाचार प्रदन करते हैं कि यदि कर्ताके सम्बन्धसे प्रत्ययरूप नियोगमें भेद होता है अर्थात् कर्ताके सम्बन्धसे प्रवृत्ति का कारण भेद से यदि प्रत्यय भेद हो जाता है तो यह प्रत्यय भेद घात्वर्थी भी हो जाय अर्थात् जैसे देवदत्तयज्ञदत्ताभ्यां आस्यते देवदत्त यज्ञदत्त है, इनमें अस् घातुके अर्थमें सत्ता बतायी गई है तो इस सत्तामें भी भेद हो जाय अर्थात् घातुका जा अस्तित्वरूप अर्थ है उसमें भी भेद हो जाय, क्योंकि घात्वर्थी भी पुरुषके द्वारा निष्पाद्य है इस हेतुमें कारकके भेद से घात्वर्थीमें भी भेद हो जाय । जब कर्ता दो हैं या कर्ता कम कारकका प्रयोग है तो फिर घातुमें भीभेद हो जना चाहिए किन्तु हम योगाचारोंके यहाँ भेदा भेदकी व्यवस्था विवक्षाके आधीन मानते हैं अर्थात् भेद और अभेद ये काल्पनिक हैं और सभी लकारके द्वारा कहा जानेसे कारकका प्रत्ययरूप नियोगका भेद प्रवृत्ति अभेद उन जाता है । एक वचन आदिकका भी रचना बन जाता है, क्योंकि भेद और अभेदकी व्यवस्था कलना से उत्पन्न हुई है और लकारोंका प्रयोग, कारकोंका प्रयोग ये सब कलना जन्म है । तब बात यों बन जाती है कि कर्ता और कर्मके वाच्य भेदमें क्रिया भेद विवक्षित हो जाता है । वह क्रिया जब लकार प्रयोगसे कही जाती है उस समय कर्मवाच्य कर्तामें तृतीया विभक्ति होती है तथा कर्मके अनुसार उसका वचन रोना है और जब उस लकार प्रयोगसे कर्ता कहा जाता है, कर्ताकी प्रधानता होती है तो प्रथमाधिक होनेसे प्रथमा विभक्ति होती है, साथ ही कर्ताके अनुसार वचन होता है । तात्पर्य यह है कि कर्तृवाच्यके प्रयोगमें कर्ताकी प्रधानता है, वहाँ क्रिया कर्ताके अनुसार वचनका अनुसरण करेगी, किन्तु कर्मवाच्यमें कर्मप्रधान है कर्ताका अधिष्ठान नहीं है इस कारण वहाँ कर्तामें तृतीया विभक्ति लगेगी और कर्मके वचनके अनुसार क्रियाका वचन लगेगा । जैसे कि प्रयोग किया—महात्माके द्वारा किया जात है वह है कर्मवाच्यका प्रयोग और कहना कि महात्मा करता है यह है कर्तृवाच्यका प्रयोग । तो कर्म वाच्यमें कार्यकी मुख्यता हुई और कर्तृवाच्यमें कर्ताकी मुख्यता रही ।

भेद अभेदकी प्रतीतिसिद्धता होनेसे उक्त आशंकाका अनवसर—उक्त चर्चापर भट्ट उत्तर देते हैं कि यह कहना भी पक्षपात मात्र है, क्योंकि सीगतके द्वारा माना गया भेद अभेद वस्तुतः प्रतीतिसिद्ध है, काल्पनिक नहीं, किन्तु वस्तुमें उस प्रकार से पाये जाते हैं । यदि भेद और अभेद वस्तुरूप न हों तो उसकी विवक्षा भी नहीं बन सकती । तो जब प्रतीतिसिद्ध है भेद और अभेद और उनकी विवक्षा बनती है तो व्यवहार भी पारमार्थिक सिद्ध हो जाना है । तब इस प्रकार जब कि क्रियाका अर्थ कर्तृ निबन्धनक बना जैसे देवदत्त चटार्थी को करता है तो यहाँ करोत्यर्थ करनेका अर्थ देवदत्त कर्तृक है, तब यह कहना बिल्कुल सगत हो जाता है कि शब्द व्यापाररूप ता शब्द भावना है और पुरुष व्यापाररूप अर्थ भावना है । अब वहाँपर कर्ताका व्यापार लिङ्गसे जान लिया जाता है । प्रथम पुरुष मध्यम पुरुष और उत्तम पुरुषकी क्रियाओं को प्रत्यय लगाया जाता है वह लिङ् प्रत्यय कहलाता है । तो लिङ्के द्वारा जाना गया

कर्तृव्यापार ही अर्थ भावना कहलाता है। शब्दभावनासे अर्थ भावना बनती है। इस प्रकार कर्ताका व्यापार भावना रूप है। नव क्रियावाचक जो शब्द है वहाँ अर्थभाव ही है। जो कुछ भी क्रिया बोली गई उस क्रियाका शुद्ध अर्थ तो भाव है। भावनामें भू धातुको एिजत करके घञ् प्रत्यय किया गया है। भवन भाव। होनेका नाम तो भवन है और भवन भावना हुधानेका नाम है भावना। और, इस प्रकार भावनाको व्युत्पत्त होनेपर यह सिद्ध हो जाता है कि यह कर्तृ व्यापार भावना है। सो यह भावना रूप कर्तृव्यापार वेदवाक्यसे प्रेरित होता हुआ अपने व्यापारमें लगाता है, अर्थात् शब्द व्यापारसे पुरुषमें व्यापार होता है और उस प्रकार फिर प्रवृत्ति होती है, तो यो शब्द प्रवर्तक कहलाता है अब वहाँ जो नियोग्य है वह तो अर्थ भावनाका विशेषण है अतएव अप्रधान है, इस कारण शब्द भावना बोधार्थ नहीं किन्तु अर्थभावना वाक्यार्थ है। शब्द भावनाका तो प्रयोजन अर्थभावना है। प्रधानका अर्थभावनाकी है। और, भावनाका नियोगसे सहितपना होनेसे अर्थात् यह करे इस प्रकार नियोग विशिष्टता होनेसे नियोगमें लगे इस प्रकारके प्रतिगदन होनेपर वह पुरुष नियमसे प्रवृत्ति करता है, क्योंकि विशेषण और विशेष्यका परस्परका सम्बन्ध है यदि शब्दके द्वारा प्रेष्यमाण होकर भी पुरुष यदि प्रवृत्ति न करे तो फिर यह कर्ता अपने व्यापारकी प्रतीतिमें लेता हुआ ही क्या प्रवर्तता है? अर्थात् शब्द सुनकर कर्ता अपने आपमें यह प्रतीति रख रहा है कि मैं इस शब्दके द्वारा इस कार्यमें नियुक्त हुआ हूँ और ऐसा विश्वास रखता हुआ प्रवृत्ति करता है। यदि अपने व्यापारकी प्रतीति उसे न हो तो कितना ही प्रेरित किया जाय, यह पुरुष अपने व्यापारमें ही नहीं लग सकता है, न प्रेरित हो सकता है।

फलज्ञान व फलापरिज्ञानके विकल्पोमें धात्वर्थवर्षोघसे ज्ञान, प्राप्ति व प्रयत्नकी असफलताका आक्षेप और उसका समाधान—अब यहाँ क्षणिकवादी पुनः शका करते हैं कि वहाँ जो वह अर्थ यह मान रहा है कि यह मेरा व्यापार है, मैं इसमें नियुक्त हुआ हूँ, सो क्या फलके ज्ञानके बिना ही वह मान रहा है या फलका परिचय अनुभव करता हुआ वह मान रहा है? यदि फलके परिज्ञानके बिना वह मान रहा है तब फिर पदार्थका जानना पदार्थकी प्राप्ति होना यह कैसे सफल हो सकता है? और यदि फलका अनुभव करता हुआ मान रहा है कि यह मेरा व्यापार है, इसमें मैं नियुक्त हुआ हूँ तो भी पदार्थका ज्ञान और प्राप्त प्रयत्न सफल नहीं हो सकते, कारण यह है कि जब फलका अनुभव हो हो रहा तो वहाँ नियोगका प्रहकार बन ही नहीं सकता। इसपर भट्ट उत्तर देते हैं कि यह भी कहना बिना बिचारे ही हुआ है। जैसे कोई वाक्य बोला—अग्निस्टोमसे त्वर्गामिलायी पुरुष यज्ञ करे, ऐसा कोई वेदवाक्य बोला गया तो उस वाक्यकी सामर्थ्यसे ही पुरुष द्वारा वाक्यके उच्चारणके समयमें मेरा यह व्यापार है, मुझे यह करता है, मुझे इस कार्यमें नियुक्त किया गया है, यह प्रतीति किया जाना शक्य है।

फलके अदर्शनमे कर्तव्यनिश्चयकी असंभवताके आक्षेप एव समाधान—
 सीगत पुन शका करते हैं कि फलको न देखता हुआ कोई पुरुष मेरा यह कृतव्य है
 इस प्रकारका विद्वान् कसे कर सकता है ? भट्ट उत्तरमे कहते हैं कि फिर फलको न
 देखता हुआ कोई पुरुष प्रत्यक्षसे कैसे विद्वान् कर सकता है ? सीगत कहते हैं कि जमे
 जल जाना प्रत्यक्षसे तो वहाँ यह स्नान किया जानेके योग्य है पीनेके योग्य है, इस प्रकार
 फलकी योग्यताकी प्रतीति भी प्रत्यक्ष हो जाती है। तो भट्ट कहता है कि इस तरह
 वाक्यके बोलेसे ही फलकी योग्यताकी प्रतीति बन जाती है, यज्ञ करा ऐसे सुनकर
 स्वर्ग फलकी भी प्रतीति होती जाती है और फल योग्यताकी प्रतीति होनेसे ही कृतव्य
 का विद्वान् हो जाता है। सीगत कहता है कि यज्ञ करनेका फल तो स्वर्गादिक है
 और वह है अतीन्द्रिय, इन्द्रियगम्य नहीं है स्वर्ग, फिर स्वर्ग कर्तके द्वारा अपने व्या-
 पारकी योग्यता कैसे प्रतीति हो जायगी ? क्योंकि स्वर्गादिक फल तो इन्द्रियगम्य ही नहीं,
 उसको तो जान नहीं सकते। और फलका जाने बिना अपने व्यापारमे कैसे प्रतीति करे
 कि हाँ मुझे यह करना चाहिए और इस अवस्था में इस कार्यमें नियुक्त हुआ हूँ। तो
 भट्ट पूछते हैं कि फिर प्रत्यक्षके विषयकी भी योग्यता कैसे विद्वान् में ला ली जाती है ?
 सीगत कहते हैं कि जानने वालेके अभ्यासकी समर्थमे प्रत्यक्षके विषयमे जैसे कि प्रत्यक्ष
 से जलको देखा तो जलके बारेमे फल योग्यताका निश्चय हो जाता है कि इस जलके
 ज्ञानका फल मेरा यह होगा कि मैं नहा लूँगा अथवा पी लूँगा। तो यह सब अभ्यास
 सामर्थ्यसे प्रत्यक्षके विषयभूत जलमे फल योग्यताका निश्चय बन जाता है। तो भट्ट
 कहते हैं कि फिर शान्ति पुष्टिके आचरणके फलके अभ्याससे ही यज्ञकर्तको अपने व्या-
 पारमें फल योग्यताका निश्चय हो जायगा, क्योंकि तुम्हारे कथनमें और हमारे इस कथन
 में समानता आ रही है, कोई विशेषताकी जान नहीं है।

शकाकार द्वारा यज्यार्थके अतिरिक्त अन्य कुछ भावनाकी वाक्यार्थता
 के निराकरणका कथन यहाँ प्रजाकर शका करता है कि यजते पचति आदिक
 क्रिया प्रयोगमे भावना प्रतीति नहीं होती। यज्य आदिक अर्थ के सिवाय अन्य किसी
 लिप्त भावनाकी वाक्यार्थता ही कहाँसे हागी ? देखिये ! जब यह प्रयोग किया कि
 यह पाकको करता है और यागको करता है और ता बतलावो पाकमें और यज्ञ करनेमें
 भेद है कि नहीं ? यदि भेद है तो भेद मनेन अनवस्था दाप होगा जिससे अपमज-
 ता हो जायगी। कैसे ? देखो ! यागका करता है, अपने व्यापारको बनाता है।
 यज्ञकी निष्पत्ति रचता है। य जो शब्द है सो प्रकृत पुरुषके भेदसे भेद कल्पना पूर्वक
 अत इन व्यपदेशोसं पदार्थ तत्त्वकी व्यवस्था नहीं बनती, अर्थात् भावनाकी व्यवस्था
 नहीं बनती, क्योंकि यह यज्ञका करता है इसमे भावना नामक पदार्थकी व्यवस्था
 नयायी तो अपने व्यापारको रचता है, ऐसा कहनेमें अन्य भावनाकी व्यवस्था बनेगी
 तात्पर्य यह है कि यदि कोई कहे कि यजते और कोई कहे—याग करोति तो इस भेद-
 व्यवहारके होनेपर भी भावना नामक अभिधेय तत्त्वकी भेदमे कैसे अनवस्था न होगी ?

तो बात यह है कि यहाँ तो क्रियाभेद भी यदि कर गया तो इन व्यपदेशोंसे भावना नामक पदार्थ तत्त्वकी व्यवस्था नहीं बनती । देखो ! कहीं-कहीं भेदके बिना भी भेद-व्यवहार बन जाता है । जैसे कहा कि केतुका शरीर है तो केतु और शरीर भिन्न तो नहीं हैं लेकिन भेदव्यवहार बन गया । और भी समझिये ! जैसे द्विजके व्यापारको याग कहते हैं तो यहाँ उस द्विजके व्यापारसे याने यागसे भिन्न कोई करोति याने क्रिया नहीं है और जब पुरुषके विशेषणसे प्रतिरिक्त कोई क्रिया न रही तो फिर धात्वर्थसे भावनारूप वाक्यार्थ बनाना यह नहीं बनता । जैसे देवदत्तकी क्रिया देवदत्त के समानाधिकरणमे है भी वह देवदत्तके भवनरूपसे ही जानी जायगी । यो ही देवदत्तका व्यापार (याग) देवदत्तके समानाधिकरणमे है तो देवदत्तके भावनरूपसे जाना जायगा । फिर धात्वर्थ भावना वाक्यार्थ आदिक कुछ भी भिन्न चीज नहीं ।

यजते पचति आदिमे भावनाकी ध्वनि और अनवस्थाके परिहारका भट्ट द्वारा समाधान—क्षणिकवादियोंको उक्त शकापर भट्ट समाधान करते हैं कि परीक्षा करनेपर यह शका असमीचीन हो जाती है । यजते पचति इन क्रियाओंमें भावनाकी प्रतीति होती है । यज्य अर्थसे अधिक वाक्यार्थता है उनमे यह बराबर युक्तिसंगत है । पाक करोति, याग करोति जैसे इनमे भेद अवभासित है, रसोई करना और यज्ञ करना इनमें जैसे भेद प्रसिद्ध है तो व । अनवस्था दोष नहीं आता । और, देखिये ! यजते पाक कराति इस वाक्यमे, जैसे कुछ अर्थकी प्रतिपत्ति हो जाती है उसी तरह अपने व्यापारको करता है स्वव्यापार निष्पादयति, ऐसा कहनेमे भी बराबर प्रतिपत्ति हो जाती है । स्वव्यापार शब्दके द्वारा यागका ही अभिधान (कहना) होता है । और निष्पादयति इस शब्दके द्वारा धात्वर्थकी करनेकी बात प्रतीत होती है तो याग करोति स्वव्यापार निष्पादयति इसमे कोई अर्थभेद नहीं है । चाहे यह कह लो कि यज्ञको करता है इसमे लक्ष्य एक ही रहा । यज्ञको निष्पत्तिको रचता है, इसमे भी यज्ञकी जो निष्पत्ति है रचना और करना वान एव ही तो है । तो जब कोई इस तरह बोलता है कि यज्ञकी निष्पत्तिको रचता है तो इसमे यही ता प्रतीत हुआ कि यज्ञको करता है । तो जब इसमे एकार्थपना है तो ये व्यपदेश अर्थके बिना यथा कथञ्चित् भेद बनाना पूर्णक हुए हो यह बात नहीं सिद्ध होती, क्योंकि प्रतीयमान जो करनेका अर्थ है वह इन वाक्योंका विषय है । जैसे कोई ऐसा कहे कि यज्ञ करता है, कोई कहे कि यज्ञ रचता है—याग करोति, याग विश्वाति, तो जैसे इन व्यपदेशों में अर्थभेद नहीं है, विषय एक ही है, तो इसी तरह यदि कोई यो कहता है—यजते अथवा कहता है—याग निष्पत्ति निर्वर्तयति, तो इसमें भेद न रहा । इससे यह बात युक्त है कि कोई याग करोति, यह वचन होने अथवा याग निवर्तयति, यह कहे, तो इन व्यपदेशोंसे पदार्थतत्त्वकी व्यवस्था होना भावना अर्थकी सिद्धि होना बिल्कुल युक्त है । इसमे अनवस्था दोष नहीं आता, क्योंकि ये सभी व्यपदेश, ये सभी वाक्य एक करीब क्रियात्मक अर्थभावनाओं ही बताते हैं । इसी जहा अर्थभेद नहीं है वही

अनवस्थाका कोई प्रसंग नहीं और जहाँ अर्थभेद है वहाँ भी अनवस्थाका क्या प्रसंग?

यजते याग करोति आदि पर्यायशब्दोंके कथनमे अनवस्था दोषका आक्षेप प्रत्याक्षेप—अब यहाँ प्रज्ञाकर कहते हैं कि यजते याग करोति, यागक्रिया करोति, इस तरह पर्यायवाचिताकी विधिस बोलते तो इसके आगे भी इसीका समर्थक वाक्य बोलते जाइये सो यों ही तो अनवस्था होती है अर्थात् इसको भी और दुबारा कहनेके लिए अन्य शब्द बोले । जब एकबार बोल चुके और फिर बादमें ही उस ही बातको अन्य अन्य शब्दोंमे बोलनेकी प्रक्रिया रखते हो तो फिर अन्य—अन्य बोलनेसे कहीं विराम हो ही न सकेगा । इसपर भट्ट उत्तर देते हैं कि यदि किसी वाक्यको स्पष्ट करनेके लिए दूसरा वाक्य बोला और इस तरह बोलनेसे बोलते रहनेको अनवस्था बताते हो तो जब यह कहा कि स्वरूप सवेदयते, स्वरूपको जानता है और इसके बाद कह दिया स्वरूप सम्वेदनं सम्वेदयते, स्वरूप सम्वेदनको वेदता है तो यहाँ भी तो अनवस्था दोष हो जायगा । जब एक बातको दूसरे शब्दोंमें कहा तो अब तीसरे ढङ्गमें कहो, तीसरे ढङ्गमें कहनेपर चौथे ढङ्गमें कहो । तो जैसे यज्ञ करनेके व्यवदेशमें यों दुबारा स्पष्ट करनेमें अनवस्था दोष बताते हो तो यों तुम्हारे यहाँ भी अनवस्था दोष होगा । ज्ञानाद्वैतवादी ज्ञानसम्वेदन मानता है । तत्त्व केवल ज्ञानमात्र है । तो उस तत्त्वको दिखानेके लिए वाक्य बोला—स्वरूप सम्वेदयते इस हीको और स्पष्ट करके कहा जाय—स्वरूप सम्वेदनं सम्वेदयते । तो ऐसी स्पष्टीकरणमें यहाँ भी अनवस्था दोष हो जायगा ।

प्रतिपाद्यके अवगमके प्रयोजनके अनुसार शब्दव्यवहारका प्रयोग—अब ज्ञानाद्वैतवादी योगाचार पुनः कहते हैं कि बात यहाँ यह है कि जब कहा स्वरूप वेदयते तो इतने मात्रसे ही स्वरूप सम्वेदनका ज्ञान हो गया । अब स्वरूपसम्वेदनं सम्वेदयते इस प्रकारका वाक्य बोलना निरर्थक है इसलिए अयुक्त है अर्थात् जो बात पहिले कहा है उस हीकी तो दूसरे वाक्यमें कहा गया है । कोई व्यवच्छेद्य बात तो न रही अर्थात् जो एक बार बोला, उसमें कोई दोष हो, उसमें कोई दोष परिहार करने की आवश्यकता हो तब तो अन्य—अन्य बोलनेकी सार्थकता है । जब स्वरूप सम्वेदन रूप अर्थका पहिले वाक्यसे ही बोध हो गया, अब उसके लिए दूसरा कुछ विस्तृत शब्द बोलना यह निरर्थक होनेसे अयुक्त है । फिर उसमें अनवस्था दोष ही कैसे लगेगा ? कुछ लगाइ माने और कुछ लगाकर नियम बनाये तो भले ही कोई दोष दिया जा सकता । इसपर भट्ट कहते हैं—तब फिर एक वाक्य बोला गया याग करोति अर्थात् यज्ञको करता है । अब इतने ही शब्दमात्रसे ज्ञान हो गया कि यज्ञ सहित क्रियाकी बात इसमें नियोजित की है । अब यज्ञयुक्त क्रियाकी प्रतीति हो गई फिर याग करोति आदिक रचन कहना भी अनर्थकमें शामिल कर लिया जाय क्योंकि वहाँ भी व्यवच्छेद्य कुछ न रहा यानि ऐसा प्रसंग नहीं है कि कोई दोष या जिसको हटानेके लिए गया

वाक्य बोलना पडा, वहाँ कोई दोष न था । इसपर यदि कहो कि यजते इतने ही मात्र से यागनिष्ठ क्रियाकी प्रतीति हो गई फिर याग करोति, यह वचन भी अनर्थक होगया याने प्रथम प्रयोग किया यजते, द्वितीय प्रयोग किया यागनिष्ठत्ति निवर्तयति, अब यहाँ तीसरी बारका प्रयोग अनर्थक बताया जा रहा है, क्योंकि द्वितीय प्रयोगसे ही यागनिष्ठ क्रियाकी प्रतीति हो गई तो सुनिये । यो प्रथम प्रयोगसे ही यागनिष्ठ क्रियाकी प्रतीति होगी तब द्वितीय वाक्य बोलना भी अनर्थक मान लीजिए । इसपर भट्ट कहते हैं कि तुम्हारी बात सत्य है ॥ यदि प्रथम वचनके प्रयोगसे ही अर्थात् पहिली बार जो नियोजनके लिए वाक्य बोला गया है उस वाक्यसे ही यदि श्रोता सब कुछ जान जाता है तो द्वितीय वाक्य बोलना भी अनर्थक है और यह युक्त है कि अन्य शब्द न बोलना चाहिए, लेकिन जो शिष्य उस प्रथम वचनसे नहीं समझ सकता उसके लिए द्वितीय वचन अर्थात् दूसरी बार उसका खुलासा करना अनर्थक नहीं है, क्योंकि दूसरी बार जो वाक्य बोला गया वह उसके विशेषणरूपसे बन गया अर्थात् प्रथम बार बोले गये वाक्यमें जो कुछ समझना चाहता था उस हीको समझानेके लिए उससे कुछ सरलरूपसे वाक्य बोला जाता है । तो यो विशेषण विशेष्यके भेदकथनकी पद्धतिसे उस शिष्यको जो प्रथम वाक्यसे न समझ सका उस ही अर्थको समझानेके लिए द्वितीय वाक्य बोलना अनर्थक नहीं है ।

कथञ्चित् भेद माने बिना भेदव्यवहारकी अशक्यता होनेसे करोत्यर्थ व यज्यार्थमे भेदकी सिद्धि—और भी देखिये ! भेद व्यवहार तो कथञ्चित् भेद माने बिना प्रवृत्त नहीं होता । यदि भेद व्यवहारके प्रसङ्गको सर्वथा भेदसे मान लिया जाय तो वहाँ भेद व्यवहार भी नहीं बन सकता । जैसे कहा ? केतुका शरीर, राहुका सिर, हेतुको केवल घड़ मात्र माना गया है रूढ़िमें और राहुको केवल सिर मात्र गया है । अब उस विषयमें जो लौकिकजन कहते हैं कि हेतुका शरीर तो एक भेद बोल दिया ना केतु और उसका शरीर लेकिन शरीरके बिना केतु क्या है ? शरीर क्या है वही केतु है अथवा शरीर और केतुको बिल्कुल भिन्न मान लेवे तो भी केतुका शरीर, यह व्यवहार नहीं बन सकता । तो यह भेद व्यवहार भी कथञ्चित् भेद माने बिना प्रवृत्त नहीं होता है । कथञ्चित् भेदके बिना भी यदि भेद व्यवहार प्रवृत्त होने लगे तो भेद व्यवहारों में गौणताका प्रसङ्ग हो जायगा । वे औपचारिक कहलाने लगेंगे । वे औपचारिक हीं हो यह तो युक्त है नहीं, क्योंकि पदार्थोंमें जो कि भेदरूपसे हैं वे बराबर तात्त्विक भेद वाले हैं ऐसा लोग समझते हैं । अथवा केतुका शरीर ऐसा कहनेके प्रसङ्गमें केवल इतना ही कहा जाता है, शरीर, इस राहु और केतुके प्रसङ्गमें केवल इतना हीं कहा जाय शरीर । वहाँ यह सन्देह होता ना कि किसका शरीर ? केतुका या राहुका । अथवा जब जब कहा केतुका, राहुका, तो ऐसा कहनेपर सन्देह हुआ कि केतुका और राहुका, क्या, सब यह वाक्य बोलना सार्थक हो जायगा कि केतुका तो शरीर और राहुका सिर, तो इन दो प्रसङ्गोंमें जो सन्देह बना उस सन्देहको दूर करनेके लिए शरीर और सिर, इस

प्रकारका कथन करना अन्य कार्यपनेका व्यवच्छेद सिद्ध हो जाता है। अन्य योग्य व्यवच्छेद होनेपर सन्देह भी नष्ट हो जाता है। जैसे कहा—राहुका, केतुका, श्वेत वनका शरीर या मिर ? तो यों अन्य शीजका भी सम्बन्ध जोड़नेका जहाँ प्रसङ्ग आता है वहाँ यदि यथार्थ बात कह दी जाती है तो इसमें हुआ क्या ? अन्यके योग्य व्यवच्छेद हुआ। केतुका शरीर न कि मिर। साधारण कथनमें सिरका योग हो सक्त था समझमें, उसका विनाश किया तो सन्देह भी नष्ट हो गया। यदि कोई इतना ही कहता कि शरीर प्रत्यक्ष मिर ? तो इतना कहनेपर यह तो मध्य हो जाता है कि किसका है शरीर और किसका है सिर ? उस संशयको दूर करनेके लिए यह समझना सही है केतुका और राहुका। याने केतुका शरीर और राहुका सिर। प्रत्यक्ष देखिये। उन दोनों वषाणोंमें कथित भेद आया कि नहीं ? आया। अवस्था और अवस्थावानमें कथित भेद बन गया। जैसे वहाँ गहरी वृद्धि कि इस पुरुषका शरीर तो शरीर और वह पुरुष कहीं जुड़े-जुड़े नहीं बैठे हैं। लेकिन शरीर और शरीरवान इस प्रकारके व्यवच्छेदसे अपनेमें कथित भेद बन गया। तो अवस्थाकी प्रतीति जब कथित भेद बन गया तो भेदव्यवहार बोलाना युक्तिसंगत बन गया। शरीर केतुकी अवस्था है और वह अवस्था अनेक अवस्थाओं, शरीरमें परम शक्तियों के प्रत्यक्ष रूप है अर्थात् शरीरमें अनेक स्वयं उपचित हो गए हैं वह तो है एक शरीररूप अवस्था, जो अवस्था अन्य अवस्थासे प्रयुक्त जवाती है। उस शरीर अन्यसे अवस्था क्या हुई ? केवल मिर मात्र। तो ऐसा कहना कि केतुका तो शरीर और राहुका मिर, इस कथनसे सदा दूर किया गया है कि केतुके केवल शरीर शरीर है, पर सिर नहीं है। अवस्थान्तरका निषेध करनेके लिए अवस्थाका प्रयोग केतुके लिए जो किया गया है वह सप्रयोजन संशयको मिटानेके लिए है, और ऐसा भेदव्यवहार कथित भिन्न माने बिना नहीं हो सका है। देखो यह केतु तो है अवस्थावान और शरीर है अवस्था और राहु है अवस्थावान और सिर है अवस्था तो हेतु सिर रहित अवस्थान्तर है यह ज्ञान हुआ और, राहु केवल सिरकी अवस्थामें है ज्ञान बना। तो इस कारण कथित भेदव्यवहार बिना भेदव्यवहार भी नहीं बनता। ऐसे ही यजते कहकर याग करोति कहा गया है सो भिन्न रूपसे कहनेका जो अर्थ है वह किसी किसी दृष्टिमें किसी अपेक्षाको लेकर है।

अवस्था और अवस्थातामें वास्तविकता—यहाँ जोड़ कहते हैं कि अवस्थाता मानना तो काल्पनिक है, याने अवस्थाओंमें, व्यक्तियोंमें रहने वाला कोई एक है इस प्रकारका अवस्थाता मानना केवल काल्पनिक बात है, क्योंकि अवस्थाको छोड़कर अन्य और कुछ उपलब्ध ही नहीं होता। जैसे रागद्वेष कषाय ज्ञान कुछ भी अन्य सो, वह इतना ही मात्र पदार्थ है। उन अवस्थाओंसे निराशा कोई एक वास्तव आत्मा जीव हो, ऐसा कोई भी पदार्थ प्रतीत होता हो सो बात नहीं, इस कारण अवस्थाता काल्पनिक है। इसके उत्तरमें कहा जा रहा है कि यह शक्य करना ठीक नहीं है। अर्थात् जो अवस्था है इतना ही मात्र तत्त्व है, पदार्थ है, और अवस्थासे भिन्न कोई अवस्थाता नहीं है।

अवस्थाता केवल काल्पनिक है ऐसा कहना समीचीन नहीं है, अवस्थाताको काल्पनिक माननेपर अवस्था और अवस्थावान दोनोंका ही अस्तित्व हो जायगा । यद्यपि अवस्थासे भिन्न कोई अवस्थाता ही नहीं माने सर्वथा भिन्न नहीं, किन्तु समझमें कुछ लक्षणोंसे जो भेद जात होता है उस तरहसे अगर अवस्था नहीं मानते तो न अवस्थाता रहेगा न अवस्थावान रहेगा, क्योंकि अवस्थाको काल्पनिक माननेपर अवस्थामें भी अस्तित्व नहीं बन सकता और अवस्थामें भी पारमार्थिक नहीं हो सकता है । जैसे अवस्थाता 'काल्पनिक' है, अस्तित्व है उसी प्रकार अवस्थाता भी काल्पनिक और अस्तित्व बन जायगी । तब जैसे कोई कहे कि आकाशके फूलकी सुगंध । न सुगंध है, न आकाशका फूल है, इसी तरह अब न अवस्था रहेगी न अवस्थान रहेगा, फिर तो शून्य कहलायेगा । तो इसी तरह यहाँ यह निश्चय लेना चाहिए कि व्यवहार कथंचित् भेदके बिना घटित नहीं हो सकता । केतुका शरीर, राहुका सिर जो जो भी व्यवहार किये जाते हैं वे कथंचित् भेद के बिना नहीं बन सकते । अवस्था और अवस्थावानका भेद करना ही पड़ेगा । तो इस भावना अर्थ वाले वाक्यार्थके सम्बन्धमें पुरुषरूप अर्थ और यज्ञ करनेरूप अर्थ, इनमें यदि व्यपदेश कियो जा रहा है याने एक तो यो कहता कि अपने व्यापारको रचना है और एक यो कहता कि यज्ञ करता है अथ दोनोंमें एक है । लेकिन ऐसा जो भेदव्यवहार बना वह उस ही एक बातमें कथंचित् भेद डालनेसे बनाया गया है । तब यह मान लेना चाहिए कि यज्ञ करने रूप पदार्थ आत्मा स्वरूपके आश्रयरूप ही है । जब ऐसी वाक्य बोला जाय कि यज्ञको करता है तो उसमें वस्तुस्वभावका आश्रय ही बताया गया । भावनारूप जो वस्तु है वह स्वभावका आश्रयरूप है, अर्थशून्य नहीं है, ऐसी ही वास्तविक प्रतीति होती है । जैसे कहा गया कि सम्बिद्ध अनुभवति, तो इसमें भी जैसे क्षणिकवादी मानते हैं कि इसमें जातचित्त तत्त्वको ही कहा गया, क्योंकि ज्ञानका अनुभवन उस ज्ञानस्वभावके आश्रय ही है । तो इसी प्रकारसे वह जो ब्राह्मण का व्यापार हुआ है वही यज्ञ करना कहलाता है । चाहे यज्ञ करना कहो, और चाहे आत्मव्यापार कहो और चाहे केवल एक ब्रह्मस्वरूप कहो, वस्तुस्वरूप बन गया ।

करोत्यर्थसामान्यसे यज्याद्यर्थविशेषकी अर्थान्तरभूतता—इस सम्बन्धमें और भी देखिये । विप्रका व्यापार यज्ञ है, इस तरह कहा गया तो उससे भिन्न निर्वाह कोई करोति क्रिया मान ही ली हो । यदि क्रिया भी द्विरूप है, द्रव्यका अभेद होनेसे कोई भिन्न न माना जाय फिर देवदत्तपत्नेसे गतिका भी समानाधिकरण होनेसे अर्थात् अभेद होनेसे वहाँ भी कुछ भिन्नता न मानी जायगी । देखिये ! वह ब्राह्मण व्यापार करे, न करे, ऐसा दोनों अवस्थाओंमें रह सकने वाला वह ग्रह ही है ऐसा एकत्वका बोध होता है ना, तो एकत्व प्रत्यभिज्ञानके कारण परमार्थसे वह कोई एक देवदत्त है ऐसा निश्चित हो जाता है और यहाँ यज्ञमें विप्रका व्यापाररूप पहिले न था और अब हुआ और फिर न रहा, मिट गया तो ऐसे अनित्यपत्नेको स्वीकारता हुआ भेदज्ञानका विषयभूत व्यापार द्विजसे अत्यन्त है अर्थात् वह ब्राह्मण तो है नित्य, मायने स्वरूप

तक रहने वाला और यज्ञका व्यापार है अनित्य, पहिले न था, भव है, जो व्यापारमें और द्विजमें कथञ्चित् भेद बन हो गया, क्योंकि द्विजमें नित्यता है, व्यापारमें अनित्यता है जो कथञ्चित् विरुद्ध धर्मका प्रथम है। व्यापार उत्पत्ति व नाश वाला है और द्विज वही का पही है। तो जैसे द्विजसे यज्ञ करनेरूप क्रिया मिश्र है उसी प्रकार यज्ञ और पक्षनके व्यापारमें रहने वाली क्रिया सामान्य जा कि कुछ करनेरूप करोति क्रिया के धर्मका सङ्ग्राह होनेसे सब धातुधर्म अनुगत ज्ञानद्वारा वेद्य है वह करोति धर्मसामान्यसे विपरीत यज्ञनात्मक यागसं भिन्न है तो वह विलकुल भी निराकरणीय नहीं है। उक्त विवरणसे यह स्पष्ट हुआ कि करोति धर्मसे विपरीत जो यज्ञन धर्म है उससे करोति नामक क्रिया भिन्न ही है, अतएव अवस्थाभेद निराकरण किया जानेके योग्य नहीं है, क्योंकि यज्ञसे प्रयत्न याग करोति, इसमें देवदत्तके साथ धर्मों ही क्रियाओंका समानाधिकरणरूपसे बोध होना है तथा वह अवस्था अवस्थावानके भेदसे पहिचाना ही जाता है। जो यज्ञ और श्रुति वाक्योंको मानते हैं, ऐसे मीमांसकोंके प्रति अणिकबारी बौद्ध कह रहे हैं कि धातुधर्मोंके धर्म एक हुआ करते हैं। जो पक्ष धातुसे जाना गया वही यज्ञ धातुसे जाना गया। व्यवहारमें पक्ष धातुका धर्म है पकाना और यज्ञका धर्म है पूजना, लेकिन चूँकि धातु-धातु सब एक हैं इसलिए धर्म भी एक है और जब एक ही सब समानाधिकरण बन सकता है। समानाधिकरणका धर्म यह है कि जैसे देवदत्तने काम किया, उसीई बनाया और देवदत्तने खाया तो बनानेका और खानेका व्यापार एक है देवदत्त। इसी तरह जब सभी धातुओंका धर्म एक हो जायगा—जैसे—खाना है, पकाना है, पढ़ना है, पूजना है आदि धातु धातु तो एक समान हैं। जब धातुधर्मोंमें एकता हो जायगी तब जाकर समानाधिकरण बन सकता और यज्ञका फल मिल सकता। इसने यज्ञ किया और यह फल पायगा, यह बात तब बन सकती जब सब क्रियाओंको एक मान लिया जाय। तो यो बौद्ध कह रहे हैं कि एक माना जाना हो चाहिए। तो यहाँ मीमांसक अट्ट कहते हैं कि क्रियामें यदि सब प्रकारसे एकपना हो जायगा तो समानाधिकरण नहीं बन सकता। जैसे कपड़ा और सफेद। कहा सफेद कपड़ा, तो सफेद कुछ और बात है, कपड़ा कुछ और बात है, तब उनका एक व्यापार बन जाता है। कपड़ा सफेद है, एक ही वस्तुमें कपड़ापन और सफेदीपन दोनों रह जाते हैं। अब मान रहे हो तुम सर्वथा एक तो सर्वथा जो एक है, जैसे कपड़ा और कपड़ेका स्वरूप, ये तो सर्वथा अभिन्न हैं, उनका समानाधिकरण क्या? किन्तु सफेद और कपड़ासे समानाधिकरण है, क्योंकि सफेद और कपड़ा, इनमें कथञ्चित् भेद है। सफेद और कुछ भी हुआ करता है, कपड़ा ही मात्र तो नहीं होता सफेद। तथा कपड़ा और और रंगके भी होता है। कपड़ा सफेद ही तो नहीं होते। तो सफेद और कपड़ा इन दोनोंमें भेद है सभी समानाधिकरण बनता और बौद्ध बन कहते हैं कि सर्वथा एक हो तो समानाधिकरण बनता है। तो कपड़ा और कपड़ेका स्वरूप, ये तो सर्वथा एक हैं। स्वरूपको छोड़कर कपड़ा कुछ नहीं, कपड़ाको छोड़कर अट्टस्वरूप कुछ नहीं,

तो इसमें तो समानाधिकरण नहीं बनता । एकमें क्या समान अधिकरण ? दो-चीजें हो और समान हों तब तो उनका एक अधिकरण बताया जाय । जब दोनों ही एक हैं तब समानाधिकरणको क्या बात है ? और भी सुनो ! जैसे पूछा कि देवदत्त क्या करता है ? तो उत्तर होता कि पूजता है, या पकाता है, ऐसे प्रश्नोत्तर होते । तब यहाँ देखो कि प्रश्नमें जो बात कही कि क्या क्या करता है ? तो कर्तापन तो दोनोंमें समान है, पूजा करता तो वहाँ भी कुछ करता है, पकाना तो कहीं भी कुछ करता है । तो प्रश्नमें जो पूछा गया वह दोनोंमें निश्चित है, समान है, मगर यजन और पचसमें सदेह है । क्या पूजा करता है या रसाई करता है ? तो इससे ही सिद्ध हुआ कि सर्वथा एक होते तो बात नहीं बनती, पूजनका, भाव और है और पकानेका भाव और है ।

किसीका निश्चय होनेपर किसीका अनिश्चय होनेसे भी भेदकी असिद्धि—एक नियम यह भी है कि जिसके निश्चित होनेपर जो निश्चित नहीं होता वह उससे कथञ्चित् भिन्न है, यह नियम आप सब जगह लगा ले, जिसके निश्चित होनेपर जैसे सबका निश्चय नहीं है तो भी दोनों कथञ्चित् न्यारे-न्यारे हैं । जैसे यजते, यजतेका अर्थ है पूजता है और करोति का अर्थ है करता है । तो यज्य अर्थ, करोति अर्थसे भिन्न है, क्योंकि देवदत्त कुछ करता है वह तो निश्चित है, पर क्या करता है ? उसमें यह निश्चित नहीं है । तो करोतिमें तो निश्चय है पर पकाता है, या पूजता है, इसका निश्चय नहीं है । इससे समझना चाहिए कि जिसके निश्चय होनेपर जिसका निश्चय न हो वे दोनों भिन्न अर्थ वाले हैं । इससे जितने भी धातु हैं उन सबके अर्थ न्यारे-न्यारे हैं । जैसे कि अग्निके शरीरका निश्चय होनेपर भी बुद्धि अनिश्चयीमान है अर्थात् दूसरेका शरीर दीखा उसका तो हमें निश्चय हो गया कि यह है देह, पर उसकी बुद्धिका निश्चय नहीं होता । तो देहके निश्चय होनेपर बुद्धिका निश्चय नहीं होता, इससे सिद्ध है कि देह न्यारा है और बुद्धि न्यारी है । तो इसी तरह करोति, इसका निश्चय होनेपर भी यज्य आदिक निश्चित नहीं है । इससे करोति और यज्य आदिक का अर्थ भिन्न है । वहा बौद्ध यह कह रहे थे कि करोति याने करता है—यह भी एक धातु है तो धातुके रिस्तेसे सबमें एकता है । मीमांसक कहते हैं कि नहीं, एकता नहीं है । कैसे जाना जाय कि सब धातुओंमें एकत्व नहीं है । उसका एक विधान है कि जिसका निश्चय होनेपर जिस किसीका निश्चय नहीं है तो समझो कि वे न्यारे-न्यारे हैं जैसे हम बहुत पुरुषोंके देह देख लेते हैं, शरीर हैं । शरीरका तो निश्चय हो गया, पर शरीरका निश्चय होनेसे उसकी बुद्धिका ज्ञान तो नहीं होता । इससे मालूम होता है कि शरीरका अर्थ न्यारा है और बुद्धि का अर्थ न्यारा है । इसी प्रकार जब हम कहते हैं—करता है, तो करता है इसका तो निश्चय हो गया । देवदत्त बड़ा खटपटी है और वह कुछ कि ए बिना रहता ही नहीं है । कुछ न कुछ करता ही रहता है तो करता है, इसका तो निश्चय हुआ मगर पूजा करता है कि रसाई करता है ? इसका कुछ निश्चय था ! तो करता है, इतना मात्र कहनेपर या निश्चय होनेपर पूजनका निश्चय नहीं

होता । इससे ज्ञानमा चाहिए कि करोतिका अर्थ स्यादा है और यज्ञसे पूजता है, पञ्चति पञ्चता है इसका अर्थ स्यादा है ।

पारोत्यर्थसामान्य और यज्ञाद्यर्थविशेषके कर्त्तव्यत्वे भेदके सम्बन्धमें प्राज्ञादौ — यह शब्द कहते हैं कि यदि जगत्तिका अर्थ स्यादा है और यज्ञसे प्राप्तिका अर्थ स्यादा है तो जब स्यादा ही है तो एकसे कहनेपर दूसरेके भेद होनेकी गुंवाहन ही नहीं । सदेह दुष्टा करना है कुछ समान धर्ममें कुछ भेदका ही । जैसे और और चाँदी ये सहाय हैं, कुछ भेदका है, रूप रंग एक है । तो कुछ जब भेद होता है सब सहायकी गुंवाहन नहीं हो सकती है । जो सम्बन्ध भिन्न चीज है, जैसे मोटा पटा है, जब उसमें कौन सहाय करेगा कि यह मोटा है कि चाँदी है ? काठ पटा है, उन काठ की देखकर कौन सहाय कर सक्ता है कि यह काठ है कि हीरा है ? जो सम्बन्ध भिन्न चीजें हैं उनमें सहायकी गुंवाहन नहीं होती । तुमने माना कि करोतिका अर्थ भिन्न है और यज्ञके अर्थ भिन्न है । तो वास्तवमें ये भिन्न हैं तो एकसे कहनेपर दूसरेका सदेह होना यह पटित नहीं होता । दूसरी बात यह बौद्ध कह रहे हैं कि करोति इसका अर्थ यदि बिल्कुल भिन्न मानते हो और पञ्चने, इसका अर्थ बिल्कुल भिन्न मानते हो और करोति ऐसी क्रियाके निश्चय होनेपर उससे भिन्न जो यज्ञ पूजन मानते हो और करोति ऐसी क्रियाके निश्चय होनेपर उससे भिन्न जो यज्ञ पूजन मानते हो उसमें सदेह होना मानते हो तो इनके विषयी यह भी तो कहा जा सकता है कि यज्ञके अर्थ का निश्चय होनेपर करोति अर्थका निश्चय नहीं है । तीसरी बात यह है कि यज्ञादि आदिक क्रियासे भिन्न बातमें कराति अर्थात् निश्चय होनेपर प्रदत्त फिर नहीं होता कि क्या करता है ? ऐसा प्रदत्त करना ही बेकार है, क्योंकि अनिश्चितमें ही प्रदत्त किया जाता है । जब यह निश्चय है कि जो प्रदत्तमें क्रिया होती गई है उत्तरकी क्रिया नियमसे स्यादा है तो प्रदत्त करनेकी गुंवाहन क्या है ? क्या करता है ? ऐसा प्रश्न किया । उत्तरमें जो कुछ भी बोला जायगा — पूजता है, पञ्चता है, वे हैं सब करोति भिन्न-भिन्न, ऐसा निश्चय होनेपर तो फिर प्रदत्त ही नहीं उठता । अनिश्चित का ही प्रदत्त बना करता, जिसका निश्चय पहिले है कि ये दोनों बातें बिल्कुल भिन्न भिन्न हैं तो उसमें प्रदत्त नहीं चलता । इसमें करोति अर्थ और यज्ञ आदिक अर्थमें तादात्म्य मानना चाहिये अर्थात् समस्त क्रियाओंका अर्थ एकसूत्रसे ही है सब ही उसमें प्रदत्तोंतर देखे जा सकते हैं । यो यहाँ बौद्ध कहते हैं — एक भीमासकोके मत्तवमें बंधा डालते हैं कि धातुओंका अर्थ एक ही होना चाहिये, क्योंकि बौद्ध निर्विकल्प सामान्यके सिद्धान्तवादी हैं । सर्वाकारादीकी दृष्टिमें जो कुछ नजर आता है और कल्पनाका जो ज्ञान होता है वह भी काल्पनिक है । तात्त्विक चीज तो निर्विकल्प सामान्य एक निर्विकल्प है । ऐसा विशेष, ऐसा द्रव्यका अर्थ, क्षेत्रका अर्थ, कालका अर्थ और भावका अर्थ, यह है बौद्धोंका लक्ष्य, तो ऐसा लक्ष्य उनका सब ही बात पायना जब पञ्चार्थोंमें भेदकी कल्पना न जगे । तो इसी कारण, वे क्रियाओं में भी यह सिद्ध करना चाह रहे हैं

कि धातुवर्णोंका अर्थ भी एक है, भिन्न-भिन्न नहीं है, और जब एक ही अर्थ है तब नियोग नहीं बन सकता । स्वर्गाभिलाषी पुरुष यज्ञ करे और अमुक इन्द्रकी पूजा करे, अमुक करे, ये उपदेश नहीं बन सकते ।

करोत्यर्थसामान्यं च यज्याद्यर्थविशेषमे कथञ्चित् भेदप्रतीतिका समाधान—उक्त आशकापर भट्ट मीमांसक उत्तर देते हैं कि यह जो कथन है बौद्धोंका कि वस्तुका स्वरूप जो सामान्य है और विशेष है इन दोनोंमें सर्वथा एकता है दो बातें न भ्रूलकेंगी—सामान्य अर्थ और विशेष अर्थ । जैसे प्रश्नमें कहा कि देवदत्त क्या करता है ? तो इसका अर्थ हुआ सामान्य, और उत्तर दिया कि पूजा करता है तो यह अर्थ हुआ विशेष । करता है, करता तो सबसे माना जा सकता है । कोई पूजा कर रहा तो भी कर रहा, रसोई बना रहा तो भी कर रहा । यो करना तो एक सामान्य है और पूजना, देखना, खाना आदि ये सब विशेष हैं । तो बौद्ध इसमें कहते कि सामान्य और विशेष ये कुछ भेद नहीं हैं । सामान्य और विशेषको सर्वथा भेद मानना यह कथन ठीक नहीं उतरता । भट्ट कह रहे हैं कि इसमें करोति अर्थ तो सामान्य है और पूजना, पकाना आदिक अर्थ विशेषरूप है । करना तो एक सामान्य व्यापार है और पूजना, खाना आदि ये सब विशेष व्यापार हैं और सामान्य और विशेष न कथञ्चित् अभेद माना गया है । तब जो सदृश हा यज्य आदिक अर्थ वहाँ भी तो प्रश्न होगा । पूजना और पकाना आदि जिनने भी अन्य काम हैं उन सब कामोंमें करोति अर्थ सामान्य है ही तब प्रश्नोत्तर बनता है । सामान्य और विशेषको कथञ्चित् सामान्यको अपेक्षासे अभेद माननेपर उन दोनोंमेंसे फिर एकका सन्देह होगा । देवदत्त कुछ कर रहा है, अरे तो क्या कर रहा है ? पका रहा कि पूजा कर रहा ? यह सन्देह तब बने जब सामान्यको कथञ्चित् अभेद मान लिया गया, अन्यथा प्रश्नोत्तरका क्रम बन ही नहीं सकता । अभेद में एकमें एकान्तमें ही प्रश्नोत्तर असम्भव है । यदि सर्वथा एक मान लिया जाय करने को और पूजनेको तब वहाँ सन्देह नहीं किया जा सकता । इसमें कथञ्चित् भेद मानने पर ही व्यवहार बनता है और व्यापार बनता है ।

क्षणिकवादियों द्वारा सामान्यके सद्भावका निराकरण—अब बौद्ध कहते हैं—सामान्य विशेषके बिना कुछ प्रतीत नहीं होता । वस्तुमें दो धर्म होते हैं—सामान्य और विशेष । सामान्य तो कहलाया सर्वव्यापी । जो सब अवस्थाओंमें रहे और विशेष होता है व्यतिरेकी । यह है सो यह नहीं, ऐसा व्यतिरेक जहाँ पाया जाय उसे कहते विशेष । तो बौद्ध हैं विशेषवादी । वे ऐसा भेद बनाते हैं कि बनाते बनाते वह अभेद हो जाता है । जैसे कि क्षणिक सिद्धान्तमें आत्मा वह है जो एक समय ठहरता है और एक क्षण ज्ञानमात्र है, तो गिर्याके टुकड़े कर करके ऐसा टुकड़ा किया एक समय भेद न हो सके । अभेद होता है दो तरहसे—एक तो बहुत व्यापी दृष्टि करके और एक अत्यन्त सकुचित दृष्टि करके । जैसे निरस्य मोयने अक्षरहित, टुकड़ा रहित । आकाश-

निराश है, इसका अर्थ क्या है कि आकाश ऐसा एक व्यापक है कि जिसके आगे कुछ है ही नहीं, अतएव आकाश निरंश है और परमाणु भी वह निरंश है। तो आकाश तो व्यापकारके विस्तृत बनकर निरंश है और परमाणु स्रण्डित होकर एक स्रण्ड स्रण्ड होकर जो अन्तिम स्रण्ड है, जो अन्तिम भेद है वह निरंश है। तो बौद्ध वस्तुको निरंश मानते हैं भेद करके अन्तिम भेद। कहीं तो वस्तुका स्वरूप सामान्य और विशेषके समन्वयमें कथन चल रहा है। बौद्ध सिद्धान्त कहता है कि विशेष रहित कोई सामान्य नहीं है। विशेष ही तत्त्व है, एक अणुमात्रका ही तत्त्व है। बौद्धोंकी दृष्टिमें दो प्रदेश वाली कोई चीज ही नहीं है। दो समय टिकने वाली कोई चीज ही नहीं है। दो शक्तियोंके समुदाय वाली कोई चीज ही नहीं है, दो द्रव्योंके भेज वाली कोई चीज ही नहीं है। विशेष चार तरहसे माना है—द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव। इन द्रव्य, क्षेत्र, काल व भाव आदिके इतने इतने अंश फरे कि जिस अंतिम अंशका कोई भेद ही न हो सके। तो यह विशेषका अधिकतम हुआ। इतने अधिक विशेष पदमें, उतरे कि जिसका फिर कोई भेद भी नहीं बनता। बौद्ध कहते हैं कि सामान्य विशेषके बिना कुछ नहीं है। यह बात बौद्धोंको इस प्रसंगमें, यों कहनी पड़ रही कि मीमांसक अपने भेद, वाक्योंका अर्थ घटित करनेके लिए बातोंमें यह कह रहे थे कि बातोंमें एक तो होता है सामान्य अर्थ एक होता विशेष अर्थ। जैसे करता है यह तो सामान्य अर्थ है। करता है, इतना सुननेसे किसीको खास निर्णय तो नहीं होता कि क्या करता है। देवदत्त करता है तो निर्णयकी चीज भ्रमर होती तो लोग उसमें प्रश्न ही क्यों उठाते? प्रश्न यह उठाया जाता कि देवदत्त क्या करता है, तो इससे विदित हुआ कि वह करता है सामान्य चीज हुई और निर्णयमें जो कहा जायगा वह विशेष चीज हुई। सदेह सदा सामान्यके वाद हुआ करता है, विशेषवादके निश्चयमें सन्देह नहीं होता। जैसे कोई कुछ मुट्ठीमें चीज लिए है तो क्या है मुट्ठीमें? अजी इसमें कुछ सन्देह चीज है, ऐसा सुनकर सुनने वाला सन्देह करता है कि चांदीका टुकड़ा है कि काँच है, कि गण्ड है? क्यों सन्देह होता कि सुनने वालेको अभी सामान्यका तो परिचय हुआ विशेषका नहीं, तो इसी तरह करोति याने करता है ऐसा सुनकर लोग सन्देह तो करते ही हैं। क्या करते हैं? इससे विदित है कि कर्मेतिका अर्थ सामान्य है और पूजता है, पकाता है, यह अर्थ विशेष है। तो इन दोनोंमें भेद है या अभेद है यह खर्चा चल रहा है। मीमांसकोंको मानना पड़ा कि सामान्य और विशेषमें कथंचित अभेद है नहीं, तो उनका वाक्यार्थ ही नहीं बनता। उसपर बौद्ध कह रहे हैं कि सामान्य और विशेषमें अभेद हो ही नहीं सकता। चीज जब कुछ इसमें हो तो अभेद बनावे। सामान्य तो कुछ दुर्निगमों है ही नहीं। विशेषके बिना सामान्य तो कुछ प्रतीत नहीं होता। सामान्यके द्वारा स्वीकार किये गये जाते गए की अप्रतीति नहीं कही जा सकती। केवल सामान्यकी प्रतीति माननेपर विशेषके अंशमें सन्देह होता है इसलिये केवल सामान्य कुछ चीज नहीं है। विशेषके बिना सामान्य कुछ होता ही नहीं।

भट्ट मीमांसक द्वारा सामान्यरहित विशेषका निराकरण और सामान्यके सद्भावका साधन—अब उक्त आशंकाके उत्तरमें भट्ट कहते हैं कि यह कहना अयुक्त है, क्योंकि केवल विशेष अप्रतीति है याने खाली विशेष कुछ होता ही नहीं है। जैसे घटकी प्रतीति करनेपर हिमालय आदिककी प्रतीति तो नहीं होती तो इसी तरह विशेषक जाननेपर सामान्यकी प्रतीति या सामान्यके जाननेपर विशेषकी प्रतीति नहीं होती। सामान्यका विशेष घर्मलक्षण अपना जुदा रहता है। यदि यह कहें कि सामान्यके द्वारा विशेष ही अक्षिप्त होता है अर्थात् समझ लिया जाता है, स्वीकार किया जाता है तो सुनिये ! ऐसा होनेपर वह सामान्य भी तो प्रतीत हुआ, ऐसा बन गया फिर सत्य कैसे ? क्योंकि प्रतीतबनेसे भिन्न और कोई स्वीकार शब्दका अर्थ नहीं है। स्वीकार करना अर्थात् प्रतीति होना। और, वह प्रतीत हुआ है तो सामान्यसे प्रतीत हुआ है विशेषसे नहीं, क्योंकि सामान्यरूपसे ही उस विशेषको स्वीकार किया गया है।

क्षणिकवादियों द्वारा सामान्यकी असिद्धिके लिये समाधानप्रसंगमें पुनः आशङ्का—अब यहाँ पर क्षणिकवादी बौद्ध कहते हैं कि यह कैसे हो जायगा कि सामान्य ही तो ज्ञापक है और सामान्य ही स्वीकार किया गया है। याने सामान्यके द्वारा सामान्य जाना गया ऐसा मीमांसिकोंका कथन तो चल रहा है वह कैसे सिद्ध हो सकता है ? सामान्य ही तो ज्ञापक हो और सामान्य ही ज्ञाप्य हो, सामान्यसे भिन्न अन्य और वह क्या सामान्य है जो सकलके योग्य होता है ? और यदि ऐसे दो सामान्य बन गए एक सामान्य तो समझाने वाला और एक सामान्य समझमें आने वाला याने एक ज्ञापक व एक ज्ञाप्य ये दो सामान्य हो गए। तो फिर जो ज्ञापक सामान्य है वह भी ज्ञाप्य होना चाहिए, वह होगा अन्य सामान्यसे तो इस तरह सामान्यको माना जानेकी अनवस्था हो जायगी। इससे सामान्यका सामान्य ही स्वीकार किया गया यह बात नहीं बनती। सामान्य कोई अलग चीज है, विशेष अनन्य तत्त्व है, यह सब कुछ एक विशेषवादकी ही बात है। विशेषकों छोड़कर सामान्य और कोई चीज नहीं है। यहाँ संक्षेपमें यह प्रसंग जान लेना चाहिये कि वेदवादो चाहे वह भावना अर्थ करने वाला हो या विधि अर्थ करने वाला हो या नियोग अर्थ करता हो वे सब सामान्यको विशेषतया प्रश्रय देते हैं। वे सब सामान्य तत्त्वकी मान्यतामें विशेषतया रहते हैं। और, बौद्ध क्षणिकवादी विशेषकी मान्यतामें रहता है नर सामान्य मानने वाला सामान्यके द्वारा सामान्यकी मान्यता बनायेगा। एक ऐसी प्राकृतिक बात है कि जब बहूँ भट्टोंने यह कहा कि सामान्यके द्वारा सामान्य स्वीकार किया गया तो क्षणिकवादो यह दोष देते हैं कि एक तो सामान्य हुआ वह जिनके माध्यमसे किसीको स्वीकार किया गया और एक सामान्य हुआ वह जो कि स्वीकार किया गया तो ज्ञापक सामान्य और ज्ञाप्य सामान्य। जब दो अन्य सामान्य मानना पड़ा तो ज्ञापक भी ज्ञाप्य होना चाहिए। जो कुछ भी नहीं जाना गया उसका सत्य क्या ? जो ज्ञापक अन्य सामान्य होगा। इस तरह सामान्यके माने जानेकी अनवस्था हो जायगी।

विश्राम ही नहीं मिल सकता। अतः सामान्य कुछ असंगत नहीं, विशेषरहित सामान्य कुछ भी वस्तु नहीं है। विशेषमें ही कल्पनासे हम सामान्यका उपचार करते हैं। जैसे ज्ञान ज्ञान ज्ञान यह बहुत समय तक चले तो उनमें एक आत्माकी कल्पना की तो सामान्य कुछ असंगत नहीं है।

संशयज्ञानके अनवसरकी शकाका समाधान—अणिकवादिप्रोक्तों द्वारा की गई उक्त शकाका अब भट्ट भोपांसक समाधान करते हैं। जो कुछ अणिकवादियोंने करोति और यज्यादिक क्रियाके सम्बन्धमें सामान्यतया अर्थके भ्रमेदकी बात सिद्ध करना चाहता है और विशेष आत्वर्थके निराकरणके लिए संशय होनेके अवसरका अभाव बताया है, वह सब युक्तिसंगत नहीं है क्योंकि सामान्यके प्रत्यक्षसे और विशेषका प्रत्यक्ष न होनेसे एव विशेषकी स्मृति होनेसे संशय हीना युक्त ही है। संशयमें तीन कारण बनते हैं—सामान्यका तो प्रत्यक्ष ही और विशेषका प्रत्यक्ष न हो, किन्तु विशेषकी स्मृति हो रही हो तो संशय बनता है। जैसे किसी पुरुषको सदैव हुआ कि यह सोप है या चांदी है, तो उस प्रसंगमें हुआ क्या कि सोप और चांदीमें सामान्यरूपसे पाया जाने वाला जो धर्म है उसका तो प्रत्यक्ष हो रहा है और सोप और चांदीमें विभिन्नता बताने वाला जो विशेष धर्म है उसका प्रत्यक्ष नहीं हो रहा, लेकिन उस विशेषकी स्मृति हो रही हो तब संशय बनता है। जैसे सफेदीका तो प्रत्यक्ष है, जैसी सफेदी सोप में पाई जाती वैसी ही सफेदी चांदीमें भी पाई जाती। उस सफेदी सामान्यका तो प्रत्यक्ष है, पर कठोर होना, कोमल होना, वजनदार होना, गैर-वजन होना आदिक जो कुछ विशेष बातें हैं अथवा उस सफेदीमें भी कुछ विशेषता लाते वाले जो धर्म हैं उनका प्रत्यक्ष नहीं हो रहा, लेकिन उन विशेषताओंका स्मरण हो रहा कि यह वजनदार है अथवा नहीं? ऐसे इन तीन कारणोंसे संशयज्ञान बनता है, न कि सामान्यतया अनुपलम्भ मात्र होनेसे अभाव ही कहना युक्त बताया जा सकता है अभावप्रमाणवादी भट्ट भोपांसकके सिद्धान्तमें।

अभाव प्रमाण और संशयज्ञानके होनेके साधनोंकी विभिन्नता—जब विशेषकी प्रत्यक्षता व स्मृति नहीं और सामान्यतया अनुपलम्भ हो रहा तो अभाव प्रमाणवादी भोपांसकोंके वह अभाव माना गया है, लेकिन यहाँ तो अभाव नहीं है, क्योंकि जहाँ सामान्यका प्रत्यक्ष भी हो और विशेषका अप्रत्यक्ष हो और विशेषकी स्मृति हो, ये तीन कारण जुट जायें वहाँ संशय ही होता है। जो वस्तु उपलब्धि लक्षणा प्राप्त है अर्थात् जो वस्तु दिख सकती है, प्राप्त हो सकती है फिर उसकी उपलब्धि न हो तो अभाव सिद्ध होता है। जैसे घंटे दिख सकता है पर वह दिखे नहीं तो कहे सकते कि घंटका अभाव है, पर अनुपलब्धि मात्रसे अभाव नहीं बनता। घंटका अभाव है पर अनुपलब्धि मात्रसे अभाव नहीं बनता। जैसे यहाँ भूत नहीं पाया जाता तो कोई कहे कि यहाँ भूत नहीं है, यह बात प्रमाणसंगत न रहेगी क्योंकि हो भी और न दिखे ऐसा

भी तो हो सकता जो चीज दृष्टिगत हो सकती है फिर दृष्टिगत न हो उसका तो अभाव माना जा सकता है पर अनुपलब्ध मात्रसे अभाव नहीं माना जाता । तो अभावकी तो यह बात है और सशयकी यह बात है कि जो दृश्य हो सके उसमें जो सामान्य है, उसका तो हो रहा ज्ञान और विशेष घमोंका न हो रहा हो ज्ञान किन्तु विशेष घमोंकी स्मृति होती हो वहाँ सशय बनता हो है । इसपर बौद्ध कहते हैं कि तब तो फिर अनुपलब्धिसे ही सशय बन जायगा फिर यह कहना व्यर्थ है कि सामान्यके प्रत्यक्ष होने से विशेषके अप्रत्यक्ष होनेसे व विशेषकी स्मृति होनेसे सशयज्ञानकी उत्पत्ति होती है । अब इस शकाके उत्तरमें भट्ट कहते हैं कि यदि सामान्यकी प्रत्यक्षता होनेपर भी उपलब्धि लक्षण प्राप्त वस्तुकी अनुपलब्धि न हो तब तो सशय हो सकता है, पर यहाँ यह बात तो नहीं है । अर्थात् सामान्यकी प्रत्यक्षता होनेपर उपलब्धि लक्षण प्राप्त वस्तुकी अनुपलब्धि हो ऐसा यहाँ नहीं है अतएव उक्त दोष नहीं दिया जा सकता ।

अनुपलब्धि लक्षणप्राप्तानुपलब्धिमें ही सशयहेतुता प्राप्त होनेसे यज्यादिमें सामान्यतो दृष्टानुमानताकी प्रसक्ति होनेकी आरेफ — अब बौद्ध कहते हैं कि फिर तो अनुपलब्धि लक्षण प्राप्त वस्तुकी अनुपलब्धि होना सशयका कारण हो गया यह बात मानलेना चाहिये अथवा मानना होगा फिरयह तीसराविशेषण देनाकी विशेष की स्मृति भी हो तब सशय होता है तो यह विशेष स्मृतिका हेतु देना व्यर्थ है, क्योंकि विशेषकी स्मृतिको छोड़कर और कुछ सशय ही नहीं कहलाता । दो विशेष अशोका अवलम्बन करने वाला जो स्मरण है वही तो सशय कहलाता है । जैसे सशयमें सोचा गया कि यह सीप है या चाँदी तो देखो भीप भी विशेष है और चाँदी भी विशेष है और दोनोंका अवलम्बन हुआ है उसके स्मरणमें । तो जिस स्मरणमें दोनों विशेषों का अवलम्बन होता हो उस ही को तो सशय कहते हैं । उसमें सामान्यका प्रत्यक्ष होना एक हेतु बताया जाय इसकी आवश्यकता नहीं है । सामान्यका प्रत्यक्ष न होनेपर भी अनेक जगह सशय ज्ञान बन जाता है । जैसे कि एक नगर नैला दूर, अब उस नगर को देखकर यह सशय होता है कि यह कान्यकुब्ज नगर है या कोई दूसरा नगर है । जैसे किसी मुसाफिरको चलते हुए दूरसे कोई गाँवके विषयमें वह सन्देह कर सकता है कि यह फलाना गाँव है या नहीं । तो उस मुसफिरको सामान्यका कहीं प्रत्यक्ष हुआ । उसने तो पकान देखा सो तो विशेष ही वस्तु है सामान्य वस्तु तो नहीं है । तो सामान्यका प्रत्यक्ष भी न हुआ और स्मरण बन बैठा । तो सामान्यके प्रत्यक्ष हुए बिना भी प्रथम ही प्रथम एक दम स्मरण होनेसे सशय बन जाता है इस कारण करोति इस क्रियामें जो भाव पड़ा है, जो अर्थ मरा है वही पचति आदिक शब्दोंमें भी धात्वर्थ पड़ा है । तो करोति स प्रकारका जो उल्लेख करना है वह समानरूपसे बिना विशेषताके यजते आदिकको भी प्रतीत कर रहा है । तब एकरूपसे देखे गए, अपने सामान्यतया देखे गए लिङ्गका उत्पन्न हुआ जो अनुमान है वह हुआ करता है इस कारणसे यज्यादिक भी सामान्य कहलाया क्योंकि यह भी सामान्यरूपसे देखा जा रहा है । जो बात

जिम प्रकारमे देखी जाती है वह धान लप ही प्रकारसे होती है । जैसे नील ग्रथं नील रूपसे देखा जाता है तो वह नील ही कहलाया । भट्ट लोग जो यह कहते हैं कि यज्यादिक सामान्य नहीं होता पूजना, पकाना आदिक जो भिन्न भिन्न धातु हैं ये सामान्य नहीं हैं क्योंकि इनमें यज्यादिकसे भिन्न करोति सामान्य असम्भव है । याने न पूजा, न पकाया, न देखा याने कुछ भी विशेष काम न करे उसे कहे कि कर्ता है तो यह कैसे सम्भव है ? कुछ विशेष कर रहा हो उसीमें सामान्यता यह कहा जा सकता कि कुछ कर रहा है । जैसे कि सत्त्व सामान्य यदि असम्भव है तो घट आदिक विशेष पदार्थों की सत्ता ही नहीं हो सकेंगी । सत्ता सामान्य है तब घट विशेष है । अथवा कहो कि जब घटपट आदिक आवान्तर सत् हैं तो सामान्य सत्ताकी बात भी कही जा सकती है । इस तरह जो भट्ट यज्यादिकको सामान्य नहीं मानते उसके कथनपर सीगर्तों द्वारा कहा जा रहा है कि यज्यादिक सामान्य न भी हो, यज्यादिकसे भिन्न कोई करोति सामान्य आदि भी अर्थात् अपनेसे भिन्न करोति सामान्य न होनेपर भी यज्यादिक सामान्य बन जाते हैं । क्योंकि वहाँ तो सिर्फ इस प्रतीतिकी आवश्यकता है कि यह सामान्य है, सामान्य है । इस प्रतीतिरूप अनुमान बने तो वहाँ सामान्यपनेकी बात बन जाती है । और, जैसे पर सामान्य और अपर सामान्य इनमें कोई सामान्यान्तर नहीं है अर्थात् पर सामान्य भी सामान्य है, अपर सामान्य भी सामान्य है । अब इसमें कोई अन्य सामान्य जुटे तब तो सामान्य कहाये ऐसी बात नहीं है । इन दो से व्यतिरिक्त अन्य कोई सामान्य नहीं है तो भी यह सामान्य सामान्य, इस प्रकारकी प्रतीतिरूप अनुमान होनेसे सामान्य कहलाता है इसी प्रकार यज्यादिकसे व्यतिरिक्त कोई सामान्य न भी हो तो भी यज्यादिक सामान्य कहलाता है । इस तरह जब करोति और यजते आदिक धातुय भेद हुए, एक हुए तब उनसे मानना अर्थ नियोग अर्थ आ दक निकालना ठीक नहीं है ।

भट्टमीमांसक द्वारा करोत्यर्थ सामान्यके निश्चयमे व यज्याद्यर्थ विशेष के अनिश्चयमे सशय माननेका प्रतिपादनरूप समाधान—उक्त प्रकार शणिकवादियोंके द्वारा प्रतीति बोधायनाका निराकरण किये जानेपर भट्ट कहता है कि यह सब प्रज्ञाहारका कहना प्रज्ञाके अपराधसे ही बढ़ोई गयी बात है । देखो ! करोति अर्थ सामान्यके निश्चय होनेपर और यज्यादिक अर्थ विशेषका अपरिज्ञान होनेपर ही विशेष में सशय होना माना गया है । सशयका जो मूल लक्षण किया गया है कि सामान्यका तो हो जान और विशेषका न हो जान व विशेषकी स्थिति हो तभी सशय बनता है । तो करोति है सामान्य और यजते, पचति आदिक अर्थ है विशेष तो जब करनेका । तो निश्चय हो रहा हो कि कर रहा है कुछ, पर विशेषका ज्ञान नहीं है कि क्या कर रहा है, उस ही समय सशय होता है । जब कोई कहे कि देवदत्त करता है—क्या करता है ? पूना करता है, या रसोई बनाता है ? देखो । यहाँ सामान्यका निश्चय होनेपर और विशेषका अपरिज्ञान होनेपर ही सशय बना है । इस सम्बन्धमें जा शणिकवादियों

ने यह दोष दिया था कि यदि विदेशोंके प्रसंगमें सशय बनता है तो घटके निश्चय होनेपर और हिमालयका निश्चय न हो तो वहाँ भी सशय बन बैठे यह बात यो रूक्त नहीं कि सशय होता ही सब है जब सामान्य तो हो निश्चित और उससे अनिश्चित अन्य विशेष हो अनिश्चित तभी सशय बनता है, इसी कारण यहाँ प्रसंग दोष भी नहीं आता । सामान्यका निश्चय हो और विशेषका अनिश्चय हो तब सशय बनता है, यह सम्बन्ध यो है कि सामान्य और विशेषमें कथञ्चित् अभेद है । जैसे कि जहाँ यह जाना जा रहा था कि यह सीप है या चाँदी है ? तो वहाँ विशेष तो हुए सीप चाँदी और उनमें सामान्य है सफेदरूप, तो सफेदरूपपना दोनोंमें रहता है चाँदीमें भी और सीपमें भी । तो अब देखिये ! उस सामान्यका विशेषमें कथञ्चित् अभेद हुआ कि नहीं ? उपयोगमें आया, अविशेष रूपसे जाना गया, दो सामान्य और विशेषमें कथञ्चित् अभेद है अतएव सामान्यके निश्चित होनेपर और विशेषके अनिश्चित होनेपर ही सशय हाता है । लेकिन हिमालय और घट इनमें तो परस्पर अत्यन्ताभेद है । वहाँ यह बात नहीं कह सकते कि घटके निश्चित होनेपर हिमालयके अनिश्चित होनेपर वहाँ भी सशय बन जाय कि घट है कि हिमालय है ? यह प्रसंग यह उलहना नहीं बन सकता है, क्योंकि हमारा यह कथन नहीं है कि एक चीजके निश्चय होनेपर और किसी अन्य चीजके अनिश्चय होनेपर सन्देह हो, ऐसा नियम नहीं बनाया जा रहा, किंतु सामान्य का तो निश्चय हुआ जो सामान्य उन दो विशेषोंमें रह सकता है और विशेषका अनिश्चय हो और फिर विशेषकी स्मृति हो तब सशय बना करता है । तो सामान्य चूँकि विशेषोंसे कथञ्चित् अभिन्न है, अतः सशयके होनेमें यह तीन प्रकारतामें ही हेतु बना बनता है ।

सामान्याक्षेपपक्षनिक्षिप्तदोषका परिहार—और भी निरखिये । यह भी नहीं है कि सामान्यसे स्वीकार किए गये विशेषमें उस विशेषरूप सशयका ज्ञान बन जाय । तो सीगतने जो यह आक्षेप किया था कि सशय कुछ चीज नहीं है । सामान्यसे स्वीकार किए गए विशेषमें ही कुछ दोष होनेका नाम सशय है सो यह बात नहीं बनती जिससे कि सामान्यके द्वारा विशेषका आक्षेप करनेके पक्षमें दिया गया दोष लग सके और इस ही प्रकार अविवक्षित विशेषोंमें अविशेषरूपसे सशयका प्रसंग भी नहीं आता, क्योंकि स्मरणके विषयमें ही विशेषरूपसे एक लगह सशयकी प्रतीति होती है याने विवक्षित वस्तुके सामान्यके अविनाभावी विशेषोंमें जो कि बहुत हो सकते हैं उनमेंसे किसी एक स्मरणके विषयभूत विशेषमें सशय घटता है ।

सशयके प्रसंगमें किसी अन्यतममें इष्टताकी मभावना—सशयके प्रसंगमें प्रायः एक बात और आस जानना है कि जैसे पुरुषको सशय होता है तो संशयमें दो या अनेक बातें आती हैं । उनमेंसे किसी न किसी अशमें एक चीज दृष्ट रहती है । जैसे सीप और चाँदीका सशय हुआ किसी पदार्थमें कि यह सीप है या चाँदी तो उस पुरुष

जो किन्हीं अक्षयोंमें चादोंसे प्रेम है और इसमें वह बहुत खुश होगा। यदि यह सिद्ध हो जाय कि यह चादी है तो जो विवक्षित वस्तु है उसमें जो सामान्य धर्म है वह सामान्य धर्म जिन जिन वस्तुओंमें पाया जा रहा है उन समस्त विशेषोंमेंसे किसी एक वस्तु का स्मरण होनेके प्रसंगमें सशय घटित होता है। लेकिन जो अविवक्षित है ऐसी वस्तु के उन विशेषोंमें सशय नहीं होता। क्योंकि सशयका लक्षण यह किया गया है कि सामान्यका प्रत्यक्ष हो और विशयका अप्रत्यक्ष हो तथा विशयकी स्मृति हो, इन तीन हेतुओंसे सशय ज्ञान होता है।

अभाव और सशयकी विभिन्नसाधननिवन्धनता—देखिये ! सामान्यके उपलब्ध होनेपर और सामान्यके अविनाभावी विशेषका अनुपलब्ध होनेपर भी अभाव सिद्ध नहीं होता अर्थात् सामान्य तो ज्ञानमें आ रहा है और सामान्यका अविनाभावी विशेष ज्ञानमें आ नहीं रहा। तो इसने मात्रसे अभाव सिद्ध न हो जायगा। क्योंकि सामान्यके पाये जानेपर और विशेषके न पाये जानेपर यदि अभाव मान लिया जाता है विशेषका, तो यों भी तो कहा जा सकता है कि विशेषका उपलब्ध होनेपर और सामान्यका अनुपलब्ध न होनेपर सामान्यका अभाव हो जायगा। मतलब यह है कि विशेषका अभाव होनेपर सामान्यका भी अभावका प्रसंग आता है। प्रकृतमें यह सम्झिये कि यज्यादिक अथ विशेष और करोति अर्थ सामान्य है तो जैसे इस सम्बन्धमें कोई यह कह सकता है कि करोति सामान्य अर्थका तो उपलब्ध है और यज्यादिक विशेष अर्थका अनुपलब्ध है इसलिये विशेषका अभाव है तो उपलब्ध है और करोति सामान्य अर्थका उपलब्ध है तो जो करोति सामान्यका भी अभाव हो जायगा। बात यथाय यह है कि विशेष रहित सामान्य कुछ चीज ही नहीं है। जैसे खरगोशके सींग वू कि विशेष कुछ नहीं हैं इनमें आवान्तर सत्त्व नहीं है। जो अयक्रिया करे, परिणामे उस हीकी तो विशेष कहते हैं। तो विशेष न होनेसे सामान्य प्रसत् हो जाता है और इसी तरह सामान्यरहित होनेसे विशेष भी प्रसत् हो जाता है। सामान्य न हो तो विशेष भी क्या, विशेष न हो तो सामान्य भी क्या? तो इससे यह मानना चाहिये कि करोति सामान्य अर्थ है और यज्यादि विशेष अर्थ है। विशेषके बिना सामान्य नहीं, सामान्यके बिना विशेष नहीं। तो हम तरह जब यह सिद्ध हो गया कि विशेषके अनुपलब्धसे सामान्यका अभाव सिद्ध है। तो ऐसा सिद्ध होनेपर कोई कहे कि विशेष में अदृष्टाकी अनुपलब्धि होनेसे ही सशय बन जायगा सो बात नहीं कह सकते। क्योंकि केवल अदृष्टाकी अनुपलब्धि होनेसे ही सशयज्ञान बन जाया करे तो फिर इसमें स्मृति निरपेक्षताका प्रसंग हो जायगा। तो बिना ही स्मरण हुए वहां आवे कुछ भी सशय हो बैठे। जो अदृश्य है और वह अनुपलब्ध रहे और उससे सशय ज्ञान मान लिया जाय तो अदृष्टाकी अनुपलब्धि तो सदा है, तो सदा सशय हो। अथवा जितने सशयज्ञान हैं उनमें स्मृतिकी अपेक्षा करनेकी कोई आवश्यकता ही न समझी जाय। तो यों सारे ज्ञान जितने भी सशयरूप हैं वे सब स्मृति निरपेक्ष बन

बैठेंगे । अतः यह भी नहीं कह सकते कि अदृश्यकी अनुपलब्धिसे ही सशय ज्ञान बन जाता है ।

विशेष स्मृतिमात्रमे सशयपनेकी असिद्धि—अब यहाँ क्षणिकवादी कहते हैं कि तब विशेषका स्मृत होना ही सशय है ऐसा मान लीजिए । समाधानमें भट्ट कहते हैं कि यह कहना ठीक नहीं है । यो तो साध्य साधनकी व्याप्तिका स्मरण करना भी सशय बन बैठेगा क्योंकि साध्य साधन भी विशेष तत्त्व है और उनकी व्याप्तिका विशेष स्मरण हो रहा है । विशेषकी स्मृतिको सशय माननेपर साध्य साधनकी व्याप्ति स्मरण भी सशय बन बैठेगा । अब यहाँ पर बौद्ध शकाक समर्थनमें कहते हैं कि साध्य साधनकी व्याप्तिके स्मरणके प्रसंगमें यह होता है कि जितने भी साधन हैं उन सब साधनोंके सशयित साध्यके साथ व्याप्तिकी आपत्ति आ जाती है । और उस समय साध्य साधनकी व्याप्तिका स्मरण अवलिन होता है इस कारण सशय नहीं है । इस शकासमर्थनका भाव यह है कि जैसे कहा कि इस पवनमें अग्नि है धूम होनेसे । अब यदि धूम और अग्निकी व्याप्तिका स्मरण होता है तो क्यों होता है कि इस स्मरणके प्रारम्भमें यह प्रसंग आता है कि दुनियामें और जितने साधन हैं क्या सभी साधनोंके साथ इस अग्निसाध्यकी व्याप्ति है ? इन सब साधनोंका अग्निके साथ व्याप्ति होनेकी आपत्ति होनेसे फिर साध्यसाधनकी जो व्याप्तिका स्मरण हुआ, सही तौरमें माना कि जहाँ जहाँ धुआँ होता है वहाँ वहाँ अग्नि होती है, तो इस व्याप्तिका स्मरण ठीक है इस कारण साध्यसाधनकी व्याप्तिके स्मरणका सशय होनेका प्रसंग नहीं आता । तो उत्तरमें कहते हैं कि तब तो यह सिद्ध हुआ कि च लत प्रतीतिको सशय कहते हैं । अर्थात् जहाँ अनिर्विघ्न ज्ञान होना है वह सशय कहलाता है और वह चलित प्रतीति दोनों विशेषोंके स्मरणके उत्तरकालमें ही होती है । जिन दो चीजोंका सशय बना हुआ है उन दोनों विशेषोंका स्मरण हुआ, उसके बाद फिर चलित प्रतिपत्तिका अवसर होता है क्योंकि सशयमें अव्यव्यतिरेकसे उभय विशेष स्मृतिका अनुविधान है अर्थात् पहिले दोनों विशेषोंका स्मरण हो ले तब सशयका अवसर आता है । जैसे कि कहीं सीप दिखी और देखने वालेको सीप देखनेके बाद पहिले सीप और चाँदीका स्मरण हुआ, उसके बाद फिर चलित प्रतिपत्ति होती है । तो इस तरह चलित प्रतिपत्तिका ही नाम सशय बना । विशेष स्मृतिका नाम सशय नहीं बन सकता अतः कि सामान्यकी उल्लिखिको सशय नहीं कहते इसी प्रकार विशेषकी स्मृतिको भी सशय नहीं कहते । और क्षणिकवादीका यह भी कथन निरर्थक है कि दोनों अशोक, विशेषोंका अवलम्बन लेने वाली स्मृतिको सशय करते हैं क्योंकि साध्य साधन इन दोनों अशोकोंके अवलम्बन होनेपर भी, निश्चलपना होनेपर भी सशय होनेका प्रसंग आयागा अर्थात् उभय अशोकोंका अवलम्बन करनेपर सशय ज्ञान होता है, ऐसा माननेमें जब साध्य और साधन इन दोनों अशोकोंका आश्रय लिया जाता है, व्याप्तिमें साध्य और साधन दोनोंका स्मरण होना है तो वह भी सशय बन बैठेगा क्योंकि यहाँ मान रहे हो कि दोनों अशो

का अवलम्बन लिखा जाता है ।

सामान्यकी अप्रत्यक्षता होनेपर भी कन्याकुब्जादि नगरमें सशय सभ्य होनेसे सामान्योपलम्भमें सशयहेतुताकी असादिकी भका और समाधान—
 अब यहाँ सीगत कहते हैं कि सामान्यका अप्रत्यक्ष होनेपर भी कन्याकुब्ज आदिक नगरोंमें प्रथम ही स्मरण हुआसे सशय देखा गया है अर्थात् किसी नगरकी देखकर उसका सामान्य कुछ नजर न आया, नगर-भकानका समूह यही सब दृष्टिमें आया है तो उस समय अर्थात् सामान्य प्रत्यक्षमें नहीं हुआ, फिर भी 'उम' नगरके सम्बन्धमें सशय देखा जाता, इस कारण यह बात तो युक्त न रही कि सामान्यका उपलम्भ मंशय का कारण होता है । इसपर समाधानमें कहते हैं कि यह कहना युक्तिसंगत नहीं है । यहाँ जो दाकाकार यह बता रहा है कि नगरके दिखनेपर सामान्यका प्रत्यक्ष नहीं हुआ यह बात असिद्ध है क्योंकि उस प्रसङ्गमें भी भकान आदिककी रचना विशेष सम्बन्धी सशय जो उत्पन्न हुआ है कि यह कन्याकुब्ज नगर है या अन्य कोई नगर है ? यह सशय कन्याकुब्ज नगरके सामान्यकी उपलब्धिपूर्वक ही हुई है अर्थात् जो प्रसाद आदिक बने हुए हैं ऐसे महल आदिक अन्य नगरोंमें भी सामान्यरूपसे पाये जा सकते हैं अर्थात् उसी तरह पाये जा सकते हैं जैसे कि कन्याकुब्ज नामके नगरमें प्रसाद आदिक पाये जाते हैं अर्थात् कन्याकुब्ज नगर और अन्य नगरोंमें समानतया जो एक प्रसादसन्निवेश है, महलकी रचना है उसकी उपलब्धि यहाँ सामान्यकी उपलब्धि कहलाती है । तो वहाँ यह विशेष अर्थात् महल आदिककी रचना सामान्यरूपसे ज्ञात हुई है । यदि सर्वथा अनुपलम्भ हो अर्थात् सामान्यरूपके भी विशेषका उपलम्भ न हो तो सशयका विरोध है । जैसे सब प्रकार उपलम्भ हुई चीजमें सशय नहीं होता इसी प्रकार विशेषका सामान्यरूपसे भी उपलम्भ न हो तो वहाँ भी सशय नहीं बन सकता । सामान्यका सद्भाव और विशेषका अभाव इन दोनोंको विषय करने वाला सशय होता है । सो कन्याकुब्जनगरके विषयमें भी सशय नगर आदिक सामान्यकी उपलब्धि पूर्वकी ही हुपा है, अर्थात् जिस नामके नगरमें सदेह हो रहा है कि यह कन्याकुब्ज नगर है अथवा नहीं तो विवक्षित नगरमें और नगरमें वह महल रचना सामान्यतया दृष्टिमें आयी है । तो सामान्यकी उपलब्धि होना और विशेषकी उपलब्धि न होना और विशेषकी स्मृति होना इससे सशय ज्ञान उत्पन्न होता है यह बात कन्याकुब्ज नगरके सदेह वाले ज्ञानमें भी घटित होती है अर्थात् वहाँ इस दृष्टाको वह महल सामान्य रचना तो दृष्टिमें आया, जैसे कि महल होते हैं, सभी नगरोंमें सम्भव हैं और विशेषकी उपलब्धि हुई नहीं । कन्याकुब्ज नगरकी खास जो रचना है, जो थोड़ा निकट जाकर जाना जा सकता है उसका ज्ञान नहीं हुआ और हो रहा है स्मरण कन्याकुब्ज भगर विशेषका, तब यह सशय होता है कि यह कन्याकुब्ज नगर है अथवा नहीं ? तो इस सशयके प्रसंगमें नगर विशेषकी सामान्यता उपलब्धि हुई है सामान्यरूपसे नगर आदिक ज्ञानमें आते यह बात तो प्रसिद्ध ही है सभीके प्रत्यक्षमें और सशयमें इस प्रकारके प्रसंग आते हैं, कन्या-

कि क्या करता है ? यह सदेह उठना इस बातका सूचक है कि यजते पचति आदिक धातुवोंका भिन्न-भिन्न विशेष अर्थ है, और, सदेह हुआ कि हेतु तीन होते हैं सामान्य की उपलब्धि, विशेषकी अनुपलब्धि और विशेषका स्मरण । तो यह प्रक्रिया इस प्रसंग में भी पायी जाती है । यहाँ करोति अर्थका तो प्रत्यक्ष हुआ, सुना, परिज्ञान किया और यजते पचति आदिक विशेष धातुवर्थका ज्ञान न हुआ और स्मरण हो रहा विशेष क्रिया का, तभी सदेह होता है कि देवदत्त क्या करता है ? और, जब सन्देह सिद्ध हुआ तो इससे यह भी सिद्ध हुआ कि सन्देहका जो उत्तर है वह सब विशेष अर्थ वाला है । जो करोतिका अर्थ है ऐसे अनेकरूपसे उस यज्य आदिकको नहीं समझा जा सकता है, अर्थात् करोतिका अर्थ अर्थात् यजते आदिकका अर्थ एक अनेकरूप हो ऐसी बात पायी ही नहीं जाती । इससे धातुवर्थ हैं भिन्न-भिन्न और उनसे जावना और नियोगका अर्थ बराबर बन जाता है ।

क्षणिकवादियों द्वारा सामान्यके निराकरणका प्रयास और भट्ट मीमांसक द्वारा उसका निराकरण—अब यहाँ क्षणिकवादी शका करते हैं कि सामान्यके बिना भी तो सामान्य ज्ञान कर लिया जासकता है जैसे कि पर सामान्य तो महासत्ता है और अपर सामान्य अवान्तरसत्ता है इन दो सामान्योंके अलावा और कोई सामान्य तो है नहीं, किन्तु उन पर व अपर दोनों सामान्योंमें “यह सामान्य है यह भी सामान्य है” ऐसा सामान्यका स्थान बन जाता है, दोनों सामान्योंमें व्यापी अन्य सामान्य है तो नहीं फिर सामान्यके बिना भी सामान्यका स्थान बन गया सो सामान्य कोई वस्तुभूत तो सिद्ध न हुआ । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि जैसे सत्त्व सामान्यके अभावमें घटादिक का अस्तित्व अनित्य हो जाता है, यों ही करोत्यर्थके अभावमें वरापर सामान्यमें “सामान्य है सामान्य है” इस प्रकारके सामान्यका अनियमस उपजम्भ हो गौरवरूपसे है, औपचारिक है क्योंकि सामान्यमें सामान्यान्तरके होनेकी असम्भवा है अर्थात् सामान्यमें अन्य सामान्यमें नहीं पाया जाता । यदि सामान्यमें अन्य सामान्य पाया जाय तो अनवस्था दोष हो जायगा । तो पर सामान्य और अपर सामान्यमें सामान्यकी उपलब्धि गौरव हुई । यहाँ यह भी नहीं कहा जा सकता कि फिर तो सभी जगह सामान्यके बिना ही सामान्य बोध गौरव हो जायगा, यह क्यों नहीं कहा जा सकता ? क्योंकि मुख्यके अभावमें गौरवकी उत्पत्ति नहीं होती । परसामान्य और अपरसामान्यमें गौरवका ज्ञान करना यह भी नहीं बनता कि मुख्य सामान्य जब तक न मानेंगे तब तक किसी दूसरेको गौरव नहीं कहा जा सकता । अब क्षणिकवादी बोलते हैं कि प्रतिभासमान जो सामान्याकार है, अन्वयोपोद्धारूप बाह्यअर्थ है वह मुख्य है और वही स्वलक्षणोंमें अर्थात् पारमार्थभूत अणु आदिक अर्थमें सब आरोपित किया जाता है वह सामान्याकार तो गौरव हो जाता है, इस तरहसे मुख्य सिद्ध हुआ और गौरव भी सिद्ध हुआ । उत्तरमें भट्ट कहते हैं कि यह बात कहना युक्त नहीं है क्योंकि अणु क्षणिकोंमें भी विशेषाकार अर्थात् स्वलक्षणरूपपना भी गौरव हो बैठेगा क्योंकि वहाँ भी ऐसा कहा जा सकता है कि

प्रत्यक्षज्ञानमें अर्थात् निर्विकल्प ज्ञानमें प्रतिभासमान हुआ विशेषाकार तो मुख्य है और बाहरी स्वलक्षणमें आरोपित किए गए वे विशेषाकार गौण हैं, ऐसा भी कहा जा सकता है।

सामान्य और विशेषका बाह्य असत्त्व होनेसे विज्ञानवादके समर्थनका प्रयास और उसका शोधन — अब क्षणिकवादियोंका एक सम्प्रदाय कइता है कि ऐसा ही सही कि सामान्य और विशेष दोनोंका बाहर असत्त्व है। यही तो उक्त आपत्ति देकर कहना चाहते हैं ना, तो ऐसा होनेपर भी बात तो यही सिद्ध हुई कि ज्ञानविशेष ही परमार्थसे सत् है। बाह्य पदार्थ विशेष वास्तविक नहीं है और ऐसा माननेपर विज्ञानवादियोंका सिद्धान्त आ गया, रहा तो मौगतमत ही आखिर। विज्ञानवादमें माना है कि सारा लोक, सारा विश्व केवल विज्ञान मात्र है। इसपर भट्ट उत्तर देते हैं कि विज्ञान सामान्य वस्तुभूत है और बाह्य अर्थ सामान्य वस्तुभूत नहीं है, यहाँ माननेपर वह सामान्य विशेषात्मक विज्ञान ही तो बना अर्थात् ज्ञानमें पहिले सामान्यको तो स्वयं मान लिया गया था अब विकल्प बुद्धिमें प्रतिभासमान हुआ सामान्याकार मुख्य है। यह परमार्थ सत्पना सिद्ध किया जा रहा, तो विकल्पज्ञानमें सामान्याकारके मान लेनेसे निर्विकल्प ज्ञानमें सामान्याकार न माननेमें दोष हट जायगा यह बात नहीं हो सकती, क्योंकि विकल्प ज्ञानके स्वरूपमें निर्विकल्प रूपमें बाह्य सामान्याकारका भी मुख्यरूपसे मान लिया गया है। तब परमार्थसे ज्ञान सामान्य विशेषात्मक है, यही सिद्ध हो जाता है। तब क्षणिक विज्ञान जो स्वलक्षणवादियोंका सिद्धान्त है वह तो न बना।

सामान्याकारताका वास्तविक विकल्प — अब पुनः क्षणिकवादी कहते हैं कि बात यह है कि विकल्पज्ञानमें भी वास्तविक सामान्याकार नहीं है। घट पट आदि जो एक सामान्य रूपसे आकार है विकल्प ज्ञानमें भी वह वास्तविक नहीं माना गया है, विकल्प ज्ञानमें भी वास्तविक सामान्याकार नहीं है। घट पट आदिक जो एक सामान्यरूपसे आकार है, विकल्प ज्ञानमें भी वह वास्तविक नहीं माना गया है, क्योंकि घट पट आदिक बाह्य अर्थको सामान्याकारताका ज्ञान होना अनादि अविद्यासे उत्पन्न कराया गया है। परमार्थतः सत् तो प्रसाधारण सम्बेदन स्वरूप ही है, इसलिए उक्त दोष नहीं दिया जा सकता। इस प्रकार भट्ट उत्तर देते हैं कि इस कथनको विषयय रूपसे भी कल्पित किया जा सकता है, यह कहा जा सकता है कि सम्बेदनमें भी जो प्रसाधारण आकार होता है वह स्वलक्षण मात्र परमायिक नहीं है, क्योंकि सम्बेदनमें होने वाले प्रसाधारण आकार भी आबद्धके उदयसे उत्पन्न हुआ है और सम्बेदन सामान्य ही वास्तविक है। ऐसा यदि कोई उल्टी तरफसे कहे जैसा कि क्षणिकवादियोंने कहा था तो यह उससे विपरीत कथन करना निवारित नहीं किया जा सकता। यहाँ क्षणिकवादी कहते हैं कि सम्बेदन सामान्य वास्तविक नहीं है, क्योंकि सम्बेदन सामान्य

वस्तुभूत माननेपर किस प्रकार रहता है ? वह एक अनेकमें रहता है आदिक विकल्प करनेपर निराकृत हो जाता है और सम्बेदन सामान्यको विषयभूत माननेपर 'अनर्थत्वा' आदिक दोष भी होते हैं । जैसे कि बाह्य अर्थ सामान्यको विषयभूत माननेपर वहाँ दोष दिया जा सकता, वह ही दोष सामान्यको वस्तुभूत माननेपर दिया जा सकता है । इसपर भट्ट उत्तर देते हैं कि तब तो फिर सम्बेदन विशेष भी परमार्थ सत् न रहेगा । इस सम्बन्धमें जब विचार किया जाता है तो यह युक्तिसंगत नहीं बैठता । जैसे कि बाह्य अर्थ विशेष विचार जानेपर युक्तिसंगत नहीं बैठता यो ही सम्बेदन विशेष भी परमार्थ सत् सिद्ध न होगा । ऐसा यदि सम्बेदन सामान्य मानने वाला कहे तो इसे कहे तो इसे कौन निवारण कर सकता है ? और ऐसा सिद्ध हो जानेपर यदि कहो कि आश्रय सिद्ध हेतु बन जायगा तो यह बात दोनों जगह समान है । सम्बेदन सामान्यमें भी जैसी आश्रयाभिन्नता बनती वैसी ही सम्बेदन विशेषमें भी आश्रयाभिन्नता बन जायगी ।

क्षणिकवादियों द्वारा सत्सामान्यकी असिद्धिका कथन— इस प्रसङ्गमें क्षणिकवादी बौद्ध सम्बेदन सामान्यका निराकरण करना चाहते हैं क्योंकि ज्ञान सामान्यको माननेपर क्षणिकतामें बाधा आती है इस कारणसे बौद्ध स वेदन सामान्यको वास्तविक नहीं मानते । सम्बेदनका जो स्वलक्षण है, उसका जो एक समयका स्वरूप है उस वही मात्र तत्त्व है, जिसे सम्बेदन विशेष नामसे कहिये । तो क्षणिकवादी सम्बेदन सामान्यका निराकरण करनेपर तुल्य हैं और यहाँ आदृ सम्बेदन सामान्यकी तरह सम्बेदन विशेषकी सिद्धि करने पर अड़े हैं, तो उन दोनोंकी चर्चाके प्रसङ्गमें अब क्षणिकवादी यह कहते हैं कि तुम्हारा सम्बित् सामान्य प्रमाण सिद्ध है या प्रमाणसे असिद्ध है ? यदि प्रमाण सिद्ध है तो यह बतलाओ कि वह सम्बित् सामान्य ज्ञान विशेषोंमें रहता है ना ? रहना ही चाहिये, सामान्य विशेषोंमें रहता ही है । तो ज्ञान सामान्य ज्ञान विशेषोंमें रहता है तो वह ज्ञान सामान्य तो है एक और ज्ञान विशेष है अनेक तो उन समस्त ज्ञान विशेषोंमें यह ज्ञान सामान्य पूरापूरा रहता है या थोड़ाथोड़ा रहता है ? यदि कहो कि सारे ज्ञान विशेषोंमें ज्ञान सामान्य पूर्णतया रहना है तो ज्ञान सामान्य एक न रहा । फिर तो जितने ज्ञान विशेष हैं, उतने ही ज्ञान सामान्य मानने पड़ेगे, क्योंकि ज्ञान विशेषोंमें ज्ञान सामान्यको पूरे रूपसे मसा गया मानते हो, और यदि कहो कि ज्ञान सामान्य सब ज्ञान विशेषोंमें थोड़ा-थोड़ा रहता है, क्योंकि ज्ञान सामान्य एक है, तो इसका भाव यह हुआ कि सभी ज्ञान विशेषोंमें ज्ञान सामान्य अधूरा-अधूरा रहा । तो यो भी नहीं बैठता । दूसरी बात यह है कि ज्ञान सामान्य भी एक स्वतन्त्र पदार्थ हुआ, ज्ञान विशेष भी स्वतन्त्र पदार्थ हुआ । मीमांसकोंके यहाँ सामान्य और विशेष स्वतन्त्र स्वतन्त्र माने ही गए हैं । तो ज्ञानविशेषमें ज्ञानसामान्य किस तरह रह गया ? इस तरह अनवस्था आदिक दोष भी आते हैं और कदाचित् कहो कि ज्ञान सामान्य अप्रमाणसिद्ध है, प्रमाणसे सिद्ध नहीं है, असिद्ध है, तो हेतु आश्रयाभिन्नता ही

गया । जबप्राश्य ही नहीं है तो सत्ता किसकी सिद्ध करते हो ?

भट्ट मीमांसकी द्वारा क्षणिकवादपद्धतिमें सविद्विषेयकी असिद्धिका कथन — क्षणिकवादियोंके उक्त आशय करनेपर भट्ट कहते हैं कि इस तरह सम्बिद् विशेष भी निराकृत हो जाते हैं । वतलाओ कि वह सम्बिद् विशेष प्रमाणसिद्ध है या प्रामिद है ? प्रमाणसिद्ध है तो, अप्रमाणसिद्ध है तो, जो दोष पक्षकार द्वारा दिये गये हैं वे तब दोष पहचान भी लग जाते हैं । यदि आशयसिद्ध हेतुकी बात कहाने तो यह बात सम्बिद् सामान्यकी जैसे मानते हो उसी प्रकार सविद्विषेयमें भी लागेगा, यह दुःख देना समान है । अब क्षणिकवादो कहते हैं कि हे भट्ट जनों ! सम्बिद्विषेयकी अपिद्धिके लिये जो बाह्य अर्थ विशेषका दृष्टान्त दिया है वह तो साधनसे रहित है । अर्थात् बाह्य अर्थमें सम्बेदन सामान्यपणा न होनेसे बाह्य अर्थका अस्तित्व ही नहीं पाया जाता । सब विज्ञान सर्वतमान है तो यह तो साधनसे रहित दृष्टान्त हुआ । तो इसपर भट्ट उत्तर देते हैं कि इस तरह तुम्हारा भी तो यह ही अर्थ सामान्यका दृष्टान्त है अर्थात् सम्बेदन सामान्यके निराकरण करनेके लिए जो बाह्य अर्थ सामान्यका दृष्टान्त दिया है उसमें भी साधनविकल्पना है अर्थात् उस अर्थ सामान्यमें भी तो सम्बेदन सामान्य नहीं पाया जा रहा । तो माघ्य साधनविकल्पताका दृष्टान्त देना यह बालेव करना । यह भी दागों जाट समान है ।

सम्बिद्विषेयवादी और सविस्सामान्यवादीका आलोचन प्रतिक्षेप— अब सीगत कहते हैं कि हमने तो सम्बेदनविशेष सर्वत माना ही है । क्षणिकवादसे ज्ञान सामान्य रूपका कुछ भी सामान्य माननेका सिद्धांत नहीं है, क्योंकि सामान्य माननेपर ध्वारी भी बनेगा और ध्रुव भी बनेगा । लेकिन तब न ध्वारी न ध्रुव है, पर तब स्थलज्ञानमान है तो सम्बेदन । स्थलज्ञान वही एक सर्वत हुआ, उसे हमने माना ही है इस कारणसे सर्वविद्वि साधन है, जो बात हम मानते हैं उसीका ही साधन करना हुआ । इसपर भट्ट उत्तर देते हैं कि फिर तो हम तरह सम्बेदन सामान्यका सर्वत मानने से क्षणिकवादी मीमांसकीका भी सिद्ध साधन बँट न बने जायगा ? सम्बेदन सामान्यवादेन तो सर्वतवादे माना ही गया है । अब सीगत कहते हैं कि सम्बेदन सामान्यवादेन भी सर्वतवि विद्वद है सर्वविद्वि विद्वत्त्वमें, प्रतीतिमें, अमरत्वमें शत्र सामान्यका सर्वत माना ही नहीं है । जो कुछ सर्वकारमें सर्वत मानने का रहा वह सब विशेष ज्ञान का रहा । तो सामान्यसाधनका सर्वत माना ही नहीं है । जो कुछ सर्वकारमें सर्वत मानने का रहा वह सब विशेष ज्ञान का रहा । तो सामान्यसाधनका सर्वत भी प्रतीति विद्वद है और साधन ही इस कारण भी प्रतीति विद्वद है कि वह विद्विद सम्बेदनके अभावमें विद्वत्त्वज्ञान ही सर्वतवादेन हुआ है । साधन विशेष न माननेपर सामान्यज्ञानका भी अभाव ही प्रमाण । जो ज्ञान सामान्यका सर्वत भी प्रतीति विद्वद है । इसपर भट्ट उत्तर देते हैं कि ज्ञान सामान्यका सर्वत भी प्रतीति विद्वद ही होना, क्योंकि सम्बेदन

सामान्यका ज्ञान न माननेपर सम्बेदन विशेषका सम्बेदन कभी भी नहीं हो सकता । जैसे जहाँ अस्तित्व ही नहीं है वहाँ घट पट आदिककी बात ही क्या चल सकती है ? सत्त्व सामान्यके अभावसे जैसे घट पट आदिक विशेष पदार्थ सिद्ध नहीं होते, उनका भी अभाव बनता है इसी प्रकार सम्बेदन सामान्यके अभावमें विशेष सम्बेदनका भी अभाव होता है । सम्बेदन विशेष भी कोई चीज नहीं ठहरती । इस तरह जितने आक्षेप दोगे उन सबका समाधान भी इसी समान होगा । सम्बेदन सामान्यके निराकरणमें जो भी युक्ति दोगे वे सबके सब सम्बेदन विशेषके निराकरणमें भी लागू होते हैं ।

सविद्विशेष और सवित्सामान्यकी सिद्धिकी विधिसे करोत्यर्थ सामान्य व यज्याद्यर्थविशेष धात्वर्थ सिद्ध होनेसे सदेह व सदेहाहरणका अवसर — जब कि सामान्यके अभावमें विशेषका भी अभाव होता है तब बाधारहित प्रतीति केवलसे विशेष व्यवस्थामें सामान्य व्यवस्था भी घटित हो जाती है । अर्थात् जैसे सम्बेदन विशेषकी सिद्धि करते हो तो उसमें सम्बेदन सामान्य तो अपन आप ही आ गया । जैसे मनुष्य सामान्य विशेष यदि कुछ सामने लाते हो तो मनुष्य सामान्य तो उसमें घटित ही पड़ा हुआ है । जो अन्त सम्बेदन है । भीतर जो ज्ञानका सम्बेदन होता है उसमें सामान्य बराबर प्रतिभासित होता है । जैसे कि भेद व्यवस्थामें विशेषज्ञानकी वर्तनामें विशेष प्रतिभास होता है उसी प्रकार जब ज्ञान स्वरूपका सम्बेदन किया जाता है तो वहाँ सामान्य भी प्रकट होता है, क्योंकि बाधारहित प्रतीतिसे सिद्ध होनेकी बात जैसे ज्ञान विशेषमें है वैसे ही ज्ञान सामान्यमें भी है । अतः सामान्य और विशेष दोनों मानने होंगे और इसी कारण श्रुतिवाक्यका अर्थ भावना नियोग आदिकरूपसे असी प्रकार घटित हो जाता है । करोति क्रियामें कुछ सामान्य करनेकी बात है, और यजते पचते आदिक क्रियामें कुछ विशेष करनेकी बात है । तो जब सामान्य और विशेष दोनों प्रकारसे धात्वर्थ बन गए तो सदेहका सबसर होता ही है । उसे किमीने कहा कि देवदान करता है, तो करता है इतने सुनने मात्रसे स्पष्ट नहीं आ पाया कि क्या करता है । तब यह प्रश्न होता है कि देवदत्त क्या करता है ? तो जहाँ सदेह होता है वहाँ विशेष अवश्य होता है इसलिए दोनों ही एकरूप हुए । अभावरूप हुए, इस बातका निराकरण हो जाता है ।

सर्वथा भेदवादका निराकरण करते हुए भेदाभेदात्मक वस्तुत्वका समर्थन — सामान्यविशेष व्यवस्था सिद्ध होनेके कारण अणिकवादी आचार्योंका अन्यापोह व दृष्टानुपान सामान्यका सिद्धान्त भी निराकृत हो जाता है, क्या ? कि अणिकाचार्योंका कहना है कि अन्यरूपसे परिहार करना अर्थात् अन्यापोह करना यही वस्तुमात्रका सम्बेदन है अर्थात् शब्दसे अन्यापोहका ज्ञान होता है और वह अन्यापोह सामान्य विषयरूप है और वह सामान्य विषय लिङ्गरूप है, अनुमानरूप है, जो सामान्यके द्वारा जनिता हो वह अनुमान भी सामान्य है क्योंकि अनुमान करनेमें भेदकी ही सौख्य

बनाया जाता है, जैसे अग्निको माध्य बनाया तो अनुमानसे अग्निको साध्य तो बनाया परं जो अग्निका स्वरूप है, अग्निका जो क्षणिक स्वरूप है उसका ग्रहण नहीं होता, अतएव लिङ्ग भी सामान्य रहा, साध्य भी सामान्य रहा, अनुमान भी सामान्य रहा, स्पष्ट न रहा। यह कथन क्षणिकवादियोंका यो निराकृत हो जाता है कि वस्तुमें अनुवृत्तिरूप प्रत्यय भी पाया जाता है। जैसे यह मनुष्य है, यह मनुष्य है, अनेक मनुष्योंमें मनुष्यत्व सामान्यकी अनुवृत्ति अथवा एक ही जीवकी भूत भविष्यकी पर्यायोंमें यह वही आत्मा है इस प्रकार सामान्यकी अनुवृत्ति भी सिद्ध है। तो यह भी कहा जा सकता है कि तद्रूपसे अनुवृत्ति होना यही वस्तु मात्र है। जैसे क्षणिकवादी कहते हैं कि अन्य पदार्थका अपोह होना, अन्यका अभाव होना यही वस्तुमात्र है सो यह भी तो उसमें दिखता है कि अपने तत्त्वकी अनुवृत्ति होना स्वरूपमात्र पाया जाना यह वस्तुमात्र है, और, ऐसा वस्तुमात्र स्वरूप निर्वाच ज्ञानमें बराबर विषय बन रहा है। तब भेद मात्र की प्राप्ति ही नहीं होती। केवल विशेष ही तत्त्व है यह निराकृत हो जाता है। अन्यापोहकी फिर यही प्रतिष्ठा नहीं रहती। तो एकान्त करना कि अभेद ही ही नहीं, समस्त पदार्थ सर्वथा भिन्न-भिन्न हैं और वस्तु अन्यापोह मात्र है सो बात नहीं बनती। वस्तु भेदाभेदात्मक है अन्यसे अपोहरूप भी है और अपने स्वरूपकी अनुवृत्तिरूप भी है। यो स्याद्वादको आश्रय करके भट्ट वस्तुको भेदाभेदात्मक मानकर भेदके साथ अभेद की भी सिद्धि कर रहे हैं। तो यो यदि अन्यापोह करके वस्तु को केवल भेदरूप माना जाय तो अनुवृत्ति देखकर वस्तुको अभेदरूप भी देखा जा सकता है, क्योंकि सदाकाल वस्तु बाहर और अन्दरमें भेदाभेदात्मक ही प्रकियासमान होती है। बाहरके घटाट आदिक वस्तु सामान्य विशेषात्मक हैं। तो यों समस्त वस्तुएँ चाहे अन्तरङ्ग वस्तुवें हो अथवा वहिष्ठङ्ग हो, भेदाभेदात्मक ही सिद्ध होती हैं।

भेद व अभेदकी वास्तविकी व्यवस्थाका कथन—यहाँ यदि क्षणिकवादी यह सन्देह करे कि अभेद केवल विवक्षाके वश ही जाना जाता है तो उसी तरह भेद भी विवक्षाके वशवर्ती हो जायगा। सो यो भेद और अभेद केवल विवक्षामात्रके आधीन नहीं है, क्योंकि केवल विवक्षासे भेद और अभेद माननेपर तो सकर हो जायगा अर्थात् जो भिन्न है, उनके स ए अभेद होना पड़ेगा। जो अभिन्न हैं उनमें परस्पर भेद हो जायगा। जिस स्वरूपसे भेद व्यवस्था है उस स्वरूपसे तो अभेद व्यवस्था हो जायगी। और जिस स्वरूपसे अभेद व्यवस्था है उस स्वरूपसे भेद व्यवस्था हो जायगी, क्योंकि जब भेद और अभेद विवक्षाके ही आधीन मान लिया है तो विवक्षा तो निरकुश है। यह तो जानने, समझने, धोखने वालेकी इच्छाकी बात है। जैसा मन किया वैसे पदार्थ की बनना पड़ा। तो पदार्थ व्यवस्था केवल विवक्षासे तो नहीं बनती। जिस वस्तुमें जो धर्म है भेदरूपसे अभेदरूपसे वह वही है। जैसे कि एक आत्मसामान्य है। आत्म सामान्यमें जब भेददृष्टिसे देखते हैं तो ज्ञान, दर्शन, चारित्र आदिक गुण भी ज्ञानमें आते हैं। उस एक आत्माको जब भेददृष्टिसे देखा तो ज्ञान, दर्शन, आनन्द आदिक गुण

नजर आये। तो भेद दृष्टिसे नजर आया, इसके मायने यह नहीं है कि कथनमात्र है, किन्तु इस तरहकी स्वरूप प्राप्तिमें पाया जाता है, जो भेद दृष्टिमें आता है। यदि भेद करनेकी बात केवल विवक्षासे या मन-यसदगीसे ही हो तो पुद्गलमें ज्ञान दर्शन गुण मान लिया जाय, जहाँ चाहे जो लगा दिया जाय, सो यो तो नहीं है। वस्तु एक है, विशिष्ट अद्वैत है, अपने लक्षणमात्र है, अव्यक्त है। फिर भी जब उसका हम कहना चाहते हैं तो किन्हीं विशेषणोंसे ही कह पाते हैं और विशेषण होते हैं भेदरूप। तो इन प्रकार भेद और अभेदकी व्यवस्था केवल विवक्षामात्रके वशसे नहीं है, किन्तु उस तरहकी बात जब पदार्थमें विदित होती है तब यह व्यवस्था बनती है।

किंसी भी कारणसे विवक्षाका प्रतिनियम न बननेसे विवक्षाकी निरकुशता—यहाँ अणिकवादी कहते हैं कि अभेदसमर्थकोंका यह कहना कि विवक्षा निरकुश हो जाती है सो बात अयुक्त है, विवक्षामें निरकुशता न बनेगी। विवक्षामें नियम है, वह नियमपूर्व वासनाके प्रतिनियमके कारण है अर्थात् जो ज्ञान जानता है ज्ञानमें ज्ञानको अपनेसे पूर्व समयमें हुए ज्ञानमें जो बात थी उसकी वासना इस ज्ञानमें आई और उस पूर्व वासनाके प्रतिनियमसे विवक्षाका भी प्रतिनियम बनता है। तो जैसी जैसी पूर्व वासना है वैसी ही विवक्षाका प्रतिनियम है। विवक्षा भी उस ही प्रकार बनती है इस कारण विवक्षाके वशमें भेद और अभेदकी व्यवस्था माननेपर सकर दोष आगया, सो यह दोष नहीं आता। इसपर भट्ट उत्तर देते हैं कि उस विवक्षामें पूर्व वासनाका प्रतिनियम कैसे बना ? उसका हेतु तो बताओ ! जैसे विवक्षा निरकुश है और विवक्षामें निरकुशताको दूर करनेके लिए पूर्व वासनाकी बात बयायी तो यो पूर्व वासना भी निरकुश कैसे न होगी ? कैसे पूर्व वासनाका प्रतिनियम बनेगा ? यदि यह कहो कि जो प्रबोधक ज्ञान है, प्रकट निर्विकल ज्ञानका प्रतिनियम है उससे पूर्व वासना का प्रतिनियम बनता है। पूर्व वासनाकी वापना ही तो उत्तर ज्ञान बना। तो जो वस्तु ज्ञान बना उस ज्ञानका हाना ही पूर्व वासनाकी मिट्ट करत है। तो प्रबोधक ज्ञान के प्रतिनियम होनेसे पूर्व वासनाका प्रतिनियम सिद्ध होता है। यदि ऐसा कहोगे तो वह भी युक्तिसंग नही है, क्योंकि प्रबोधक ज्ञानमें पूर्व वासनाका भी नियम नहीं बनता। जो जब प्रबोधक ज्ञान ही स्वयं अनियमित हो गया तो उसके नियमसे पूर्व वासनाका नियम कैसे बन सकता है ? और फिर जब वर्तमान प्रबोधक ज्ञानका नियम न बना और पूर्व वासनाका नियम न बना तब तो विवक्षा निरकुश ही सिद्ध हुई अर्थात् विवक्षा से यदि वस्तुमें भेद अभेदकी व्यवस्था बनायी जाती है तो वह अटपट व्यवस्था बन जायगी। जिस स्वरूपसे भेद व्यवस्था बनाई जा रही है उस हीसे अभेद व्यवस्था बन बैठे। यो सांक्य हो जाता है। पूर्व वासनाका प्रतिनियम न रहा तो प्रबोधक प्रत्ययका भी प्रतिनियम न रहा।

वासनासन्तानका प्रतिनियम सिद्ध न होनेसे अभेदव्यवस्थाको अवा-

स्तविकी कहनेका निराकरण—यहाँ सीगत कहते हैं कि जो वर्तमान वासनाका नियम है, प्रकृतमें जो वासना बन रही है उसका नियम पूर्व स्वामनाके प्रतिनियमसे बगता है। उत्तरमें मट्ट कहते हैं कि यह कहना भी व्युत्त है—वतलाओ कि वासना का सम्बेदनके साथ मेल है या नहीं? जो वासना बगा रहे हो उस वासनाका निर्विकल्पक ज्ञानके साथ मेल है अथवा नहीं? अर्थात् उसमें ज्ञान अव्यभिचारित है या अव्यभिचारित है? यदि कहो कि वासनामें सम्बेदनपना मौजूद है तब फिर वासना ही वस्तुस्वभाव बन गई, क्योंकि वस्तु मानी गई है सम्बेदन मात्र और वासनामें सम्बेदन स्वरूपका भेद है अव्यभिचार है तो वासना भव वस्तुस्वरूप हो गई। जो जिनसे भिन्न है वह तत्पारमक होती। यहाँ वासनाको मान रहे हो सम्बेदनात्मक, उसके साथ ज्ञानका अव्यभिचार है तो जब वासना वस्तुस्वरूप हो गयी तो क्षणिकवादका खण्डन हो गया। वासनामें वस्तुस्वभावताकी आपत्ति हो गई और यदि कहो कि वह वासना ज्ञानसे मेल नहीं करती तो भेद और अभेदकी व्यवस्था होने भी अव्यभिचारका प्रसंग होगा फिर नवमें सकारताका धोष कैसे न आयेगा? इस तरह बहुत दूर चल करके भी जो वस्तुस्वभावके अवलम्बनसे ही अव्यभिचारका परिहार करना चाहते हैं उनको भेद और अभेद वस्तुस्वरूप ही पामना चाहिए। अर्थात् विशेष और सामान्य ये वास्तविक हैं ऐसा माने बिना सम्बिन्न सामान्य अथवा सम्बिन्न विशेषकी व्यवस्था नहीं बन सकती जब बाह्य वस्तुके स्वभावके अवलम्बनसे ही तत्पर्य दोषका परिहार होता है तो जो अभिन्न समस्त पदार्थोंमें साधारणरूपसे रहने वाला वस्तुस्वरूप है वस्तु ही सामान्य है वह सिद्ध होता है, अर्थात् जो समस्त पदार्थोंमें साधारण रूपसे रहे उसे सामान्य कहते हैं और वह वस्तुभूत है। किन्तु विकल्प बुद्धिसे प्रज्ञा किया गया अर्थात् सामान्य नहीं है इस तरहकी विकल्प बुद्धिसे प्रज्ञा किया गया है अग्रापोहमात्र वस्तुभूत नहीं है। ऐसा अग्रापोह तो अवस्तु मात्र है अर्थात् जैसे पढ़ा यह शब्द बोला, अब इस शब्दको सुनकरे अग्रा कुछ नहीं है, अघट नहीं है इस प्रकारकी बुद्धिसे आया हुआ केवल अग्रापोह मानना यह तो अवस्तुभूत है। घटका स्वभाव तो जानना स्वरूप वस्तुवत्से घट है उसे भी न मानना कि घट कहकर अग्रा कुछ नहीं है इतना भर ही समझना यह तो ज्ञान और व्यवहार प्रतीति के निरस्त है। तो यहाँ तक यह सिद्ध हुआ कि सामान्य विशेषमें क्या भी होता है तो करोति सामान्य अग्रादिक विशेषमें क्या है इस कारण 'वह सामान्यिक कैसे न होगा। जो सामान्यके उपलब्ध होनेपर भी विशेषमें संदेह होता है। जैसे करोति सामान्यका तो ज्ञान बिना कि देवदत्त करता है तो उस सामान्यके उपलब्ध होनेपर भी करता है वह देवदत्त कुछ इतना परिज्ञान होनेपर भी विशेषमें संदेह होता है कि क्या करता है? क्या पूरा करता है? क्या वह भी समझिके कि स्थितिके विषय भूत विशेषके अनुपलब्ध होनेपर भी संदेह नहीं होता।

विशेषति भिन्न किसी सामान्यका साथ न होनेसे अग्रादि त्रिधाविशेषों से भिन्न किसी करोतिका सत्य न होनेके कारण संदेहों अनवसरका क्षणिक-

वादियोंका प्रश्न—अब यहाँ शणिकवाद) कह रहे हैं कि देखिये स्याणु और पुरुष
द्वयसे मिश्र अन्य कुछ ऊर्ध्वता सामान्य कहना वास्तविक नहीं है। जैसे कोई मनुष्य
कुलपुटे लजेलेमें जब की कुछ धमेग और लजेला ही ऐसे प्रभातमे बहुत दूर नई जगह
धूमने गया। समने बहुत दूरसे देखा कि एक दो डाई गज ऊँचा कुछ मोटा पदार्थ है।
या वह वृक्षका रूठ लेकिन वह पुरुष उस दूठको देखकर यह सदेह करता है कि यह रूठ
है या पुरुष है तो उस सम्बन्धमें शणिकवादी यष्ट कह रहे हैं कि सशयका हेतु यह
वताना कि सामान्यकी उपलब्धि हो विशेषकी अनुपलब्धि हो और विशेष स्मृति ही तो
होता है, तो ये तीन बातें ठीक नहीं है क्योंकि सामान्य तो अवस्तु है। इस सशयके
प्रसंगमे रूठ और पुरुष इन दोको छोडकर और ऊर्ध्वता सामान्य क्या है? ऊँचा
क्या है? ऊँचापन होना, मोटानप होना, यहाँ स्याणु और पुरुष इन दो के अतिरिक्त
और कुछ तो नहीं है। तो जैसे स्याणु और पुरुषके सम्बन्धमें अन्य ऊर्ध्वता सामान्य
वास्तविक नहीं है इसी प्रकार यजते पचति यो यज्याद विशेषप मिश्र करोति सामान्य
कोई वास्तविक नहीं क्योंकि बुद्धिका अभेद होनेसे बुद्धिभेदक बिना पदार्थ भेदकी व्य-
वस्था नहीं होती। यदि बुद्धिमे भेद आये बिना भी पदार्थमें मिश्रताकी व्यवस्था बना
जाय तो इसमें बड़ा दाष होगा। एक घट ज्ञानके द्वारा अन्य पदार्थका भी ज्ञान हो बैठे
अथवा एक घट ज्ञानके द्वारा समस्त घटोंकी प्रतीति हो बैठे क्योंकि अब तो यह मान
लिया कि बुद्धिके अभेद, होनेपर भी जाने बुद्धिभेदके बिना भी पदार्थ भेदकी व्यवस्था
बन जाती है तो चूँकि बुद्धिभेदके बिना पदार्थ भेदकी व्यवस्था नहीं बनती तो इस
तरह सामान्यमें बुद्धिभेद न होनेसे सामान्य और विशेष ये भिन्न पदार्थ हुए ऐसी व्यवस्था
नहीं बन सकती क्योंकि करोति तो सामान्यका ग्रहण करने वाली क्रिया है और अज्यदि
विशेषको ग्रहण करने वाली क्रिया है। इस प्रकारसे बुद्धिभिरूप नहीं बननी। इसी
बातको शणिकवादी सिद्धान्तमें क। भी है कि बुद्धिका अभेद होनेसे अर्थात् यह तो
सामान्यको ग्रहण करने वाली बुद्धि है और यह विशेषको ग्रहण करने वाली बुद्धि है,
इस प्रकारसे भेदमें भेदका अभाव होनेमे भेदम मिश्र (विशेषसे मिश्र) कोई अन्य सामा-
न्य नहीं है क्योंकि बुद्ध्याकारके भेदमे ही पदार्थमें विभक्तता मानी जा सकती है। यह
बड़ा यह कपड़ा है यह भेद कैसे बना कि ज्ञानमें मिश्र—मिश्र आकार रूपसे दोनोंका
प्रतिभासन हो रहा है। तो यहाँ करोति सामान्यको ग्रहण करने वाली यह बुद्धि है,
अज्यदि विशेषको ग्रहण करने वाली यह बुद्धि है, इस प्रकारका भेद न होनेसे सामान्य
कुछ भी अन्य चीज नहीं है।

अनुगतकार प्रत्ययसे सामान्यकी सिद्धि होनेसे सदेहके अवसरकी
व्यवस्थितता—शणिकवादी तीव्रतके उक्त कथनपर अर्द्धावसर देते हैं कि यह कथन
असत्य है। शणिकवादी यह कथन क्यों असत्य है? यो कि सामान्य और विशेषमें
बुद्धिभेद सिद्ध है, क्योंकि सामान्य बुद्धि तो अनुगतकार होती है यह सत्य है, यह सत्य
है इस प्रकारसे अनुगत आकार जहाँ पाया जाता है वह तो है सामान्य बुद्धि

अनेक मनुष्योंमें यह मनुष्य है, यह मनुष्य है इस प्रकार अनुगताकार वाला जो प्रतिभास है वही तो सामान्य सामान्य है । तो सामान्यबुद्धि तो अनुगताकारहीती है और विशेषबुद्धि व्यावृत्ताकार होती है । यह वह नहीं है इस प्रकार अन्यके परिहारपूर्वक जो बुद्धि चलती है वह विशेष बुद्धि होती है । और, स्पष्ट परख लीजिये कि कभी सामान्य बुद्धि और कभी विशेष बुद्धिकी मुख्यतासे ज्ञान होता है । दूरसे ऊर्ध्वता सामान्यसे ही प्रतिभास होता है । स्याणु या पुरुष ऐसा विशेष प्रतिभासमें नहीं आता, उस प्रभास कालीन मदप्रकाशमें इस घूमने वालेने जो कुछ देखा कि यह ठूठ है अथवा पुरुष है ? इस प्रकारका सदेह बनता है तो उस घटनामें प्रतिभास हुआ क्या ? ऊर्ध्वता सामान्य । जो बात ठूठमें भी पाई जा सकती, पुरुषमें भी पाई जा सकती ऐसे घर्मेका ज्ञान हुआ है । इतनी ऊँचाई, इतनी मोटाई जो बान दोनोंमें सम्भव है ऐसी बुद्धि उत्पन्न हुई है तो दूरसे ऊर्ध्वता सामान्य ही प्रतिभासमें आया तभी वहा सन्देह घना । अब यहाँ कोई ऐसा मन्देह करे कि दूरसे ऊर्ध्वता सामान्यका प्रतिभास न हुआ है तो इतने मात्रसे उस सामान्यबुद्धिका विशेष बुद्धिसे यह व्यतिरिक्त है ऐसा परिज्ञान कैसे घनेगा ? तो सुनो कि स्याणु पुरुष विशेषके परिहारपूर्वक जो सामान्यका प्रतिभास न हुआ है वही विशेषके व्यतिरिक्त सामान्यका प्रतिभास है व्यतिरेकका इतना ही मात्र लक्षण है कि विशेषके परिहारसे अन्यका प्रतिभास हो जाता तो यह बात इस ऊर्ध्वता सामान्यके प्रतिभासमें हो रहा कि वहा इस ठूठ और पुरुष विशेषका परिज्ञान नहीं है तो उस विशेष बुद्धिसे यह सामान्य बुद्धि भिन्न है ।

निकटमें सामान्य प्रतिभास न होना कहकर सामान्यकी असिद्धि माननेपर दूसरे विशेष प्रतिभास न होना कहकर विशेषकी भी असिद्धिका प्रसंग — क्षणिकवादी आचार्यों इन प्रसंगमें पूछते हैं कि यदि स्याणु और पुरुषसे भिन्न कोई सामान्य है तो वह सामान्य जैसा बहुत दूरमें प्रतिभासमें आ रहा है वह कुछ दूर रह जानेपर क्यों नहीं प्रतिभासमें आता, या दूरसे प्रतिपाद्यमान जो सामान्य है उसके निकट आनेपर सामान्यका प्रतिभास क्यों नहीं होता ? क्षणिकवादियोंके इन कथनका यह तात्पर्य है कि यदि सामान्य कोई वास्तविक चीज हो, तो जब कभी बहुत दूरसे ठूठ और पुरुष विशेषके सामान्यका साध हो रहा है वह बोध, वह सामान्य यदि वास्तविक है तो उसके जब बहुत पास पहुँच जाता है तब कुछ नहीं वह प्रतिभासमें आता । यहाँ फिर ठूठ और पुरुष ये दोनों विशेष स्पष्ट स्पष्टरीतिसे क्यों समझमें आ रहे हैं ? हमें सिद्ध है कि सामान्य कोई वस्तु नहीं है वस्तु तो स्वलक्षण मात्र है । इसपर अट्ट बोलते हैं कि यह कल्प तो विशेषमें भी घटाया जा सकता है । जो विशेष सामान्यके निराकरणके लिए लिए जा रहे है वे ही साधे विशेषके निराकरणमें भी घटित होते हैं । अतएव समाप्ति—एहि विशेष वस्तुभूत है और सामान्यसे भिन्न है । दूरसे वस्तुका जैसा सामान्य स्वरूप प्रतिभासमान होता है तो विशेष क्यों नहीं प्रतिभासित हो जाता ? ऐसे कि साधेमें कहा जा कि ठूठ और पुरुष इन विशेषोंसे निराग्न यदि कोई ऊर्ध्वता

सामान्य ऊँचाई कोई वस्तुभूत है तो तब उसके निकट प्रतिपत्ता पहुँच जाता है तो फिर वह सामान्य क्यों नहीं प्रतिभासमें आता ? वहाँ स्पष्ट विशेष ही क्यों समझमें आता है। ऐसे ही यहाँ भी कहा जा सकता है कि यदि सामान्यसे भिन्न कोई विशेष वस्तुभूत हो तो जैसे यह विशेष निकटमें रहनेपर स्पष्ट प्रतिभासमें आता है तो बहुत दूरसे क्यों नहीं, ऐसा स्पष्ट प्रतिभासमें आता है। जो बात यहाँपर है उसकी वह बात जो उसके ज्ञानके साथ-पाथ ज्ञान होती ही है। जैसे इन्द्रधनुषमें नील पीला आदिक अनेक रंग हैं तो वहाँ जब नीलरूप ज्ञानमें आ रहा है तो क्या दूरसे पीतरूप ज्ञानमें न आगया ? जैसे बहुत दूरसे इन्द्र धनुषका नीलाकार प्रतिभासमें आ रहा उस ही इन्द्र धनुषमें जब पीला रंग भी वस्तुभूत है तो वह भी तो प्रतिभासमें आ रहा है। तो जो वहाँ-बीजें होती हैं वे सब ज्ञानमें जाती हैं। तो जब दूरसे हम उस ठूठ और पुरुषके सशयके साधनभूत पदार्थको देखते हैं तो केवल ऊर्ध्ववता सामान्य नजर आता। विशेष वस्तुभूत होता तो उसके साथ ही दूरसे विशेष क्यों नहीं प्रतिभासमें आ जाता ?

विशेष प्रतिभासकी जनिका निकट देश सामग्री न होनेसे विशेष प्रतिभासका अभाव बताकर पूर्व शाकाका समर्थन और उसका समाधान करते हुए सर्वत्र सामान्य व विशेष प्रतिभासका साधन—अब विशेषवादी सौगत कहते हैं कि विशेष प्रतिभासकी जनक निकट देश सामग्री है अर्थात् कोई पदार्थ जो कि वस्तुभूत विशेष है उसका परिज्ञान उत्पन्न करने वाली सामग्री प्रतिपत्ताका निकट देशमें पहुँच जाता है। तो विशेष प्रतिभासकी जनिका निकटदेश सामग्री है, सकारण दूर देशमें रहने वाले जीवोंको विशेषका प्रतिभास नही होता है। विशेषवादीके ऐसे कहनेपर उत्तरमें अट्ट जन भी यह कह सकते हैं कि सामान्य प्रतिभासको उत्पन्न करने वाली दूर देश सामग्री है, अर्थात् दूरसे निरखनेपर सामान्यका प्रतिभास होता है और इसी कारण निकट देशमें रहने वाले पुरुषोंको वह सामान्य प्रतिभास नही रहता है। इस प्रकार समाधान ऐसा समान बन जाता है। और, देखिये कि जो पहिले ऊर्ध्ववाकार सामान्यका प्रतिभास हुआ था वह ऊर्ध्ववताका प्रतिभास निकट पहुँचनेपर भी है, और उस अट्टवाकार सामान्यका प्रतिभास स्पष्ट हो रहा है निकट पहुँचनेपर भी विशेष प्रतिभासकी तरह। जैसे निकट पहुँचनेपर यह पुरुष नहीं है, किन्तु ठूठ है ऐसा विशेष प्रतिभास स्पष्ट हो रहा है इसी प्रकार उससे ऊर्ध्ववाकार रूप सामान्यका प्रतिभास भी स्पष्ट हो रहा है। जैसे कि दूरसे उस ऊर्ध्ववाकारका अस्पष्ट प्रतिभास था उस प्रकार का अस्पष्ट प्रतिभास निकट पहुँचनेपर नहीं है, जिस पुरुषने दूरसे उस पदार्थको देखा था उस पुरुषका ऊर्ध्ववाकार ज्ञानमें आ रहा था, पर वह अस्पष्टरूपसे। अब निकट पहुँचनेपर उसी ऊर्ध्ववाकार सामान्यका स्पष्ट प्रतिभास हो रहा है जैसे कि निकट पहुँचनेपर विशेषका प्रतिभास स्पष्ट हो रहा है। और, जैसे कि विशेष दूरसे अस्पष्ट प्रतिभासमें आ रहा है उस प्रकार निकट पहुँचनेपर अस्पष्ट प्रतिभासमें नही आता किन्तु स्पष्ट हो प्रतिभास होता है। हुआ क्या वहाँ कि अस्पष्ट प्रतिभासकी जो

सामग्री है वह अब न रही, अस्पष्ट प्रतिभासकी सामग्री है दूर दैर्घ्यमें रहना सो निकट पहुँचनेपर न तो सामान्यका भी अस्पष्ट प्रतिभास है और न विशेषका भी अस्पष्ट प्रतिभास है। तो वह सामान्य जो दूरसे अस्पष्ट ज्ञानमें था रहा वह स्पष्ट हो गया और विशेष भी संशयरूपसे जो ज्ञानमें था रहा था अस्पष्ट वह भी स्पष्ट हो गया। यों सामान्य और विशेष दोनों विषयभूत हैं और वे दोनोंके दोनों सदैव हैं चाहे दूरसे उनका ज्ञान किया जाय अथवा निकटसे।

दूर और निकटमें सामान्यके अस्पष्ट और स्पष्ट प्रतिभासकी सिद्धि तथ दूर और निकटमें विशेषके अस्पष्ट और स्पष्ट प्रतिभासकी सिद्धि—जब कि सामान्य और विशेष दोनोंका दूरसे अस्पष्ट रूपसे प्रतिभास हो सकता है और दोनोंका निकटसे स्पष्टरूपसे प्रतिभास हो सकता है इस कारण सामान्यके प्रतिभास में अस्पष्ट प्रतिभासका व्यवहार नही हो सकता है। जैसे विशेषका प्रतिभास स्पष्ट प्रतिभास है इसी प्रकार सामान्यका भी प्रतिभास सामान्य प्रतिभासके सम्बन्धमें स्पष्ट प्रतिभास है। और, जब कभी अस्पष्ट प्रतिभास होता है तब सामान्यमें अथवा विशेष में दोनोंके ही प्रतिभासमें अस्पष्ट व्यवहार भी देखा जाता है। कहीं प्रतिभासिता अर्थात् कुछ प्रतिभासमें नही आता या अन्तर्प्रतिभासिता अर्थात् सामान्य और विशेषके बीचमें किसी एकका प्रतिभास होना इसका नाम किसीकी अस्पष्ट प्रतिभासिता नही है अर्थात् कुछ प्रतिभासमें नही आया अथवा उन दोनोंमेंसे, सामान्य विशेषमेंसे किसी एकका ही प्रतिभास हुआ ता इसका मागने अस्पष्ट प्रतिभासिता कही है। तब फिर अस्पष्टताका अर्थ क्या है सो सुनो। किसी भा दृष्ट कारणसे अथवा अदृष्ट कारणसे अस्पष्ट ज्ञानकी उपपत्ति होना पदार्थोंके अस्पष्टता होना कहलाता है, क्योंकि यहाँ विषयी के (ज्ञानके) धर्मका विषयोमें (ज्ञयोमें) उपचार किया है। अस्पष्टताके कारणसे पदार्थोंमें अस्पष्टताकी धारण कही गई कि यह पदार्थ अस्पष्ट है अर्थात् ज्ञानके धर्मका विषयोमें (ज्ञेय पदार्थोंमें) उपचार किया गया है। असलमें तो स्पष्टता और अस्पष्टता ज्ञानमें होती है और वह होता है ऐसा काल आदिक दृष्ट कारणोंसे और न तजानावरण का अयोपशम विशेषरूप अदृष्ट कारणसे। जो स्पष्टता है ज्ञानका धर्म लेकिन जिन ज्ञेय पदार्थोंके सम्बन्धमें अस्पष्ट ज्ञान हुआ है उन ज्ञेयोंकी भी अस्पष्ट कहना यह उपचारके कहा जाता है। वस्तुतः तो अस्पष्टता ज्ञान भी ही धर्म है, जैसे कि स्पष्टता ज्ञानका धर्म है। अब उस अस्पष्टताकी जो विषय धर्म कहा जाता है सो उपचारसे कहा जाता है। यदि वस्तुतः अस्पष्टताकी विषयका धर्म मान लिया जाय तो सदा ही अस्पष्टताका प्रतिभास होना चाहिए। अर्थात् जैसे प्रकाशकी अवस्थामें कुछ प्रतिभास होता है, उसी प्रकार अत्यन्त अंधकारकी अवस्थामें भी प्रतिभास हो जाना चाहिए। और जब स्पष्टता और अस्पष्टता विषयका धर्म मान लिया जाय है तब फिर कभी भी प्रतिभासकी निवृत्ति नही हो सकती, क्योंकि पदार्थ सदा है और पदार्थका ही धर्म स्पष्टता अथवा अस्पष्टता है। किसी भी रूपका प्रतिभास है। तो पदार्थका धर्म होने से फिर वह सदा

प्रतिभासना चाहिए। कभी प्रतिभासकी निवृत्ति ही न हो सकेगी, इसमें सिद्ध है कि स्पष्ट और अस्पष्ट होना यह जानना धर्म है और ऐसा सम्बेदन याने अस्पष्ट सम्बेदन विषयपरिहृत नहीं होता अर्थात् किमी न किमी पदार्थके विषयमें हो तो वह अस्पष्ट सम्बेदन हुआ है। तो सम्बेदन निर्विषय नहीं होता है क्योंकि सम्बन्धक होनेसे स्पष्ट सम्बेदनकी तरफ़। जब स्पष्ट सम्बेदन सरय है उसी प्रकार अस्पष्ट सम्बेदन भी सत्य है। दूरसे सामान्य प्रतिभासमें आया, अस्पष्टरूपसे आया रर हुआ तो उसका प्रतिभास, यह विकटमें सामान्यका स्पष्ट प्रतिभास हो गया। जैसे कि स्पष्ट सम्बेदन याने बौद्ध सिद्धान्तसे निर्विकल्प जान वह निर्विषय नहीं माना गया सम्बन्धक होनेसे, उसी प्रकार अस्पष्ट सम्बेदन भी निर्विषय नहीं जाना।

अस्पष्ट ज्ञानमें वर्तमान् विस्वादा होनेसे अथवा क्षणिकवादमें अस्पष्ट ज्ञानको अतदाकार बुद्धि कहनेमें अस्पष्ट प्रतिभासको अप्रमाण माननेकी अशक्यताका कथन - यदि कोई दाका करे कि अस्पष्ट ज्ञानमें कभी कभी विस्वादा देखा जाता है, उसमें सन्देह भी पाया जाता है तो तो विस्वादा देना जानेसे अस्पष्ट ज्ञान अप्रमाण है। तो इसका उत्तर यह है कि यो तो स्पष्ट सम्बेदनमें भी कभी कभी विस्वादा देखा जाता है तो सभी स्पष्ट सम्बेदनोमें विस्वादा मान सया जाना चाहिए। तो चाहे स्पष्ट सम्बेदन हो अथवा अस्पष्ट सम्बेदन हो, वही बाधा घा सकती है अन्य प्रमाणोंसे वही बाधा है, जहाँ नहीं आ सकते वहाँ बाधा नहीं है। तो अस्पष्ट भी निर्विषय होता है। इस कारण क्षणिकवादियोंका यह कहना सम चीन नहीं है कि पदार्थसे तदाकार बुद्धि ही उत्पन्न होती है, तो जब कभी पदार्थसे अतदाकार बुद्धि ही उत्पन्न हो जाय तो उस समय उगमें अस्पष्ट प्रतिभासका व्यवहार करते हैं। क्षणिकवादके सिद्धान्तमें जो स्पष्ट ज्ञान होना है निर्विकल्प ज्ञान और वह पदार्थसे उत्पन्न होता है तो वह तदाकार है। इससे विरुद्ध जब कभी अतदाकार बुद्धि हो जाय उस वस्तुमें वैसे स्वलक्षणता है नही जैसा कि सविकल्प ज्ञानने जाना है तो विषय उसमें समुचित नहीं आया अतएव उस ज्ञानको अस्पष्ट प्रतिभास कहेंगे, ऐसा क्षणिकवादियों का कहना समीचीन नहीं है, क्योंकि अतदाकार बुद्धि तो अस्पष्ट प्रतिभास माननेपर फिर किसी जन्मसे ही इस प्रकारके त्रिमिर रोग बालेका दो चन्द्रमा दिखते हैं। तो दिखते तो बिल्कुल स्पष्ट है लेकिन वे अतदाकार। दो जगह चन्द्र तो नहीं है। तो जैसे पदार्थ नहीं है दीक्षा तो उस तरह लेकिन दीक्षा स्पष्ट तब, उसमें भी अस्पष्ट प्रतिभास का व्यवहार होना चाहिए। इसपर यदि क्षणिकवादी यह दाका करें कि फिर तो मीमांसकोंके भेद अथवा अभेद होनेपर भी यह दूषण समान आता है तब क्या समाधान होगा ? इस पर उत्तर सुनो मीमांसकोंके सिद्धान्तमें सामान्य विशेषोंसे सबका भिन्न हो अथवा अभिन्न ही नहीं है। सामान्य कश्चित्त विशेषोंसे भिन्न, अथवा अभिन्न रूपसे प्रतीत होता है। सामान्य विशेषात्मक जात्युत्तर स्वरूप याने उभयात्मक वस्तुके प्रमाण सिद्ध होनेपर उस वस्तुके ग्रहण करने वाले ज्ञानमें सामान्य विशेषात्मकताकी

उत्पत्ति है, अर्थात् जब वस्तु सामान्यविशेषात्मक है तो उसको ग्रहण करने वाला ज्ञान भी सामान्य विशेषात्मक होता है। इस कारण कोई भी बुद्धि मवथा सामान्याकार नहीं होती, और न सवथा सामान्याकार ही होती और न सर्वथा विशेषाकार भी होती, क्योंकि बुद्धि सदा उभयाकार ही प्रतीत होती है। ज्ञानमें जो वस्तु प्रतिभासमें आती है वह वस्तु सामान्यविशेषात्मक है, तो उसका यह प्रतिभास भी सामान्यविशेषात्मक है।

निश्चयतः ज्ञानमें आकारका व अर्थाकारका अभाव — यहाँ यह नहीं कह सकते कि बुद्धि अर्थाकार ही होती है। बुद्धि तो वस्तुनिराकार है किन्तु उस बुद्धि में जो आकार प्रतिभासमान हुआ है वह आकार पदार्थका धर्म है न कि ज्ञानका धर्म है। जैसे कोई वस्तु दो फिट लम्बी चौड़ी है, और इस आकार रूपसे ज्ञान हुआ तो इसका अर्थ यह नहीं कि वह ज्ञानका आकार है या ज्ञान पदार्थके आकाररूप बन गया? ज्ञान तो निराकार है वह तो जान-मात्र है, पर ज्ञानमें जो आकार आया वह आकार पदार्थका है। आकार पदार्थके धर्म हुआ करते हैं। ज्ञानका आकार तो केवल जानन प्रतिभासन पदार्थके ग्रहणको ही कहते हैं। जानने जो पदार्थको जाना है उस जाननको तो हम ज्ञयाकार परिणामन कहते हैं। कहीं उस परिणामनमें जैसे—कि दो फिट लम्बी चौड़ा पदार्थ है ऐसे ही ज्ञान भी दो फिट लम्बा चौड़ा हो सा बात नहीं, केवल पदार्थ के जाननेका ही नाम विकल्प है और उस ही को आकार कहते हैं। निश्चयतः ज्ञान तो निराकार है।

प्रतिनियत सामग्रीसे ही ज्ञानमें प्रतिनियत प्रतिकर्मव्यवस्था — ज्ञानकी निराकारता सिद्ध होनेपर कभी यह सन्देह न करें कि जब ज्ञान निराकार है तो ज्ञान में जाननेकी व्यवस्था भग हो जायगी। कभी क्षणिकवादी ऐसा सोचें कि यदि यह ज्ञान पदार्थको जानता है पदार्थसे उत्पन्न न होकर व अर्थाकार न बनकर यह व्यवस्था कैसे हो कि यह ज्ञान इस पदार्थका जानने वाला है, क्षणिकवादमें तो वह ज्ञान पदार्थ से उत्पन्न हुआ है। सो जो ज्ञान जिस पदार्थसे उत्पन्न हुआ जिस पदार्थके आकार बना वह ज्ञान उस पदार्थका ज्ञाता कहलाता है। अब मान लिया गया ज्ञान तो निराकार तो ज्ञानमें ऐसे प्रतिकर्मकी व्यवस्था कैसे बने कि यह ज्ञान इसका ही जानने वाला है, इसमें विरोध आ जायगा ऐसा सन्देह न करना चाहिए। ज्ञानके निराकार होने पर भी प्रतिनियत व्यवस्था विरुद्ध नहीं बैठती है, क्योंकि प्रतिनियत सामग्रीसे प्रतिनियत पदार्थ का ग्रहण होने रूपसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती है। यहाँ क्षणिकवादी ऐसी शका कर रहे थे कि जब ज्ञान पदार्थसे उत्पन्न हो, और पदार्थके आकार हो तब तो यह व्यवस्था बन सकती है कि इस ज्ञानने इस पदार्थको ही जाना, किन्तु जब निराकार मान लिया जाय ज्ञानको तो अर्थाकारताके अभावमें ज्ञानमें यह व्यवस्था कैसे बने कि यह ज्ञान इस पदार्थको ही जानने वाला है अन्यको नहीं? इसपर भट्ट यह समाधान दे रहे हैं

कि प्रतिनियत सामग्रीसे अर्थात् इन्द्रिय आलोक उपयोग पदार्थका सामने हाता ये सब सामग्री जैसे जुटे उस सामग्रीके वशसे किसी साध अर्थका वह ग्राहक है इस रूपसे ज्ञान उत्पन्न होता है और सब प्रतिकर्म व्यवस्था सिद्ध होती है। यदि ऐसा न माना जाय तो जो साकार ज्ञानवादी है अर्थात् पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न हुआ है और वह ज्ञान पदार्थके आकार बना है इस तरह मानने वाले हैं उन लोगोंके यहाँ भी प्रतिकर्मकी व्यवस्था असिद्ध हो जायगी। साकार ज्ञानवादियोंकी भी प्रतिनियत-सामग्रीके वशसे प्रतिनियत अर्थका वह ज्ञाननहार है यह व्यवस्था अंगीकार करनी ही पड़ेगी अन्यथा वे बतायें कि ज्ञान इस पदार्थसे ही क्यों उत्पन्न हुआ ? जब लोकमें पदार्थ अनगिनत हैं तो सभी पदार्थोंमें ज्ञान उत्पन्न होगा, सभी पदार्थोंके आकार बन जायेंगे या घट-ढकनी किसी पदार्थके आकार बन जायें कभी किसी पदार्थके आकार बन जायें, यह अव्यवस्था होगी। ऐसी अव्यवस्था दूर करनेके लिए ज्ञानको साकार मानने वाले शक्तिकवादियोंकी भी यह मानना ही पड़ेगा कि प्रतिनियत अर्थका ज्ञान न मानने पर जिनने बीज, पीत आदिक ज्ञान हैं उन ज्ञानोंमें समस्त आकारपना आ जायगा ज्ञानमें, क्योंकि जैसे नीलका ज्ञान किया जा रहा है वैसे ही पीत आदिक सभी पदार्थों का भी ज्ञान हो बैठेगा। अ॥ बाहे निराकार मानें ज्ञानको बाहे साकार मानें ज्ञानको इस ही पदार्थको जान रहा है। अ॥ यह व्यवस्था इस ही प्रकारसे माननी होगी कि प्रतिनियत सामग्रीसे प्रतिनियत अर्थका ज्ञान होता है।

वस्तुतः ज्ञानकी निराकारता और सक्षयज्ञानके उत्पादक कारण— वस्तुतः अन्नः परस्मिन् तो ज्ञान साकार नहीं होता, यह अनुभवमें आया। ज्ञान तो अमूर्त है—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, शब्दसे रहित है, उसमें आकार क्या ? तो इस कारण विशेषाकार बुद्धि जो सामान्यको ग्रहण कर रही है वह किन्हीं कारणोंसे अस्पष्ट है और किसी वस्तुमें सामान्यरूपसे विशेषता प्रतिभास करने वाली बुद्धि भी कहीं कहीं अस्पष्ट होती है अर्थात् बाहे ज्ञान सामान्यता अर्थको जाने अथवा विशेषण अर्थको जाने यदि अस्पष्ट प्रतिभासके कारण जुटे हैं तो अस्पष्ट प्रतिभास होगा, स्पष्ट प्रतिभासके कारण स्पष्ट हैं तो स्पष्ट प्रतिभास होगा। वहाँ यह नहीं कह सकते कि विशेष प्रतिभास अस्पष्ट होता। स्पष्ट होनेकी सामग्रीसे सामान्य भी स्पष्ट होता और विशेष भी स्पष्ट होता। अस्पष्ट होनेकी सामग्रीसे सामान्य भी अस्पष्ट होता और विशेष भी अस्पष्ट होता है। समस्त विशेषोंसे रहित सामान्यका प्रतिभास होता ही नहीं है। केवल कोई सामान्य सामान्यका ही प्रतिभास हो यह कभी सम्भव नहीं है। विशेषरहित सामान्य कुछ होता ही नहीं है और ऊर्ध्वता सामान्यमें एव विशेषमें जब प्रतिनियत देशकाल आदिक जुटे हैं तो उच्च समय ऊर्ध्वता सामान्य और विशेषके प्रतिभासमान होनेपर स्थान और पुरुष विशेषमें सदेहकी अनुपपत्ति नहीं है, क्योंकि वहाँ स्थान और पुरुष विशेषका पूर्णतया अपने अपने स्वलक्षणसे प्रतिभास नहीं हुआ है। अन्धेह हमेशा वहाँ ही होता है वहाँ सामान्यका तो प्रत्यक्ष हो और विशेषका प्रत्यक्ष न

हो। साथ ही विशेषकी स्मृति हो रही हो। तो जब निकट दैशमें प्रतिपत्ता नहीं है और उसका हो रहा है स्मरण तो सन्देह खुद हो ही जायगा। जैसे कहीं सीप पड़ी है, दूरसे हम उसे देख रहे हैं तो सन्देह हो रहा है कि सीप- है कि चाँदी है। और, जब पासमें जाकर देखने तब तो सन्देह नहीं होता। तो सन्देह होनेका कारण है कुछ दूर स परखना। कितनी दूरसे दिखनेपर सन्देह हो सकता है यह अनुभवसे समझ लेना चाहिये।

संशयके उक्त हेतुओंकी सिद्धि और संशयनिवारक प्रतिवचनकी युक्तता होनेसे श्रुतिवाक्यके भावनारूपे अर्थकी सिद्धिका भट्ट मीमांसकोका पक्ष — यहाँ तक यह बात सिद्ध हुई कि सामान्यका प्रत्यक्ष होनेपर और विशेष प्रत्यक्ष न होने पर साथ ही विशेषका स्मरण होनेपर सन्देह होता है ठोक इस ही पद्धतिमें पक्षति यक्षते प्रादिक क्रियाओंके विशेषका तो प्रतिभास न हो और करोति (करता है) इतनी मात्र क्रिया सामान्यका प्रतिभास हो और यजते अथवा पंचति क्रिया विशेषका स्मरण व प्रश्न हो तब सन्देह होना युक्त ही है कि क्या करता है। जब कहा कि देवदत्त करता है तो वहाँ यह प्रश्न क्यों उठता कि क्या करता है? प्रश्न करने वालेको वहाँ सन्देह होता है और यह सन्देह होता कि जा बोला गया है कि यज करता है तो करता-पक्ष तो पूजनमें भी है, रसोई पकानेमें भी है। तो करना य- अर्थ तो सामान्य अर्थ है, वह दोनों क्रिया विशेषमें लगता है। सो क्रिया सामान्यका तो ग्रहण कर लिया और क्रिया विशेषका ज्ञान किया नहीं और स्मरण सो हो रहा कि पूजाकी बात कर रहा कि पकानेकी बात कर रहा। तो ऐसी स्थितिमें यहाँ भी सन्देह हो जाता है। और, तभी यह प्रश्न होता है कि क्या करता है देवदत्त? ऐसे प्रश्नके होनेपर यह वचन कहना कि यह पकाता है अथवा पूजता है ऐसा जो प्रतिवचन बोला जाता वह तो भोकेकी बात है क्योंकि पूछा गया पुरुष ही उत्तरको दिया करता है। जब उस करोति क्रिया सामान्यका सुननेसे सन्देह होनेके कारण प्रश्न हुआ तो उस प्रश्नके उत्तरमें जो वचन बोला गया वह वचन कैसे न चटित होगा? इस प्रकार वचनादिक क्रिया विशेष को साधारणरूप जो करोति क्रिया है वह कथंचिन् उससे भिन्न रूपसे पायी गई तब यजनादिक क्रिया विशेषके कर्तके व्यापाररूप जो अर्थ भावना कही है वह सब सिद्ध होती है याने श्रुति वाक्यका अर्थ भावना है और वह शब्द भावना और अर्थ भावना रूप है। तो शब्दोंमें जो व्यापार प्रकट हुआ है तो है शब्दभावना। उसके माध्यमसे स पुरुषमें जो विशेष क्रियाका व्यवहार हुआ वह है अर्थभावना। तो शब्द भावनारूप शब्दभावनाकी तरह अर्थभावना भी प्रमाण सिद्ध है। जैसे कि उक्त कथनमें यह बताया गया कि सामान्य घात्वर्थ और विशेष घात्वर्थ बराबर विभिन्न रूपसे हैं और अग्नेर्देह-पसे भी हैं तब उनमें शब्दभावना बनी, इस प्रकार क्रियाका जो अर्थ उस व्यापारमें पड़े हुये पुरुषमें वह भावना बाधा रहित सिद्ध होती है तब वह भावना ही श्रुतिवाक्यका अर्थ है नियोज श्रुतिवाक्यका अर्थ नहीं। जैसे कि अन्यापोह श्रुति वाक्यका अर्थ नहीं है

[३०]

आधुनीयानां प्रवचन

इसी तरह नियोग भी नहीं है। तब भट्टका जो सम्प्रदाय है कि भावनारूप ही श्रुति-वाक्यका अर्थ है वह बराबर प्रमाणसिद्ध सिद्ध होता है।

भट्ट मीमांसकके मन्तव्यका उपसंहार—भट्ट मीमांसकके मन्तव्यके वेद-वाक्यकी प्रमाणाता कार्यमें और अर्थभावनामें है, अर्थात् श्रुतिवाक्यका अर्थ भावना, पुरुषको व्यापार व शब्दकी प्रेरणा है। सो श्रुतिवाक्यकी इनमें तो प्रमाणाता है पर नियोग में या अन्यापोहमें प्रमाणाता नहीं है तथा वेदमें वाक्यका अर्थ केवल ब्रह्मस्वरूप ही हो सो भी बात नहीं है। जैसे किसीने कहा कि, स्वर्गसिलापी पुरुष यज्ञ करे तो विधि-वादी इसका अर्थ लगाते हैं कि तुमने यह कहा कि ब्रह्म। उस ऐसे श्रुतिवाक्यकी प्रमाणाता स्वरूपायमे भी नहीं है क्योंकि स्वरूपायमें बाधक प्रमाणाता सद्भाव है भट्ट द्वारा और नियोगवादी मीमांसकके द्वारा श्रुतिवाक्यका अर्थ ब्रह्मस्वरूप नहीं किन्तु जो कहा जिस कायकी प्रेरणा दी वह अर्थ है और उसका निराकरण करनेसे भट्टका कोई प्रति-पाद नहीं है। यहाँ तक भट्ट मीमांसकमें श्रुतिवाक्यका अर्थ शब्दभावना और अर्थभा-वना प्रमाणीकताकी है।

श्रुतिवाक्यका अर्थ शब्दव्यापार व पुरुषव्यापार मानने वाले भट्ट-मीमांसामे शब्दसे शब्दव्यापारकी भिन्नता व अभिन्नजापर विचार—एक स्या-द्वादशासनके माध्यमसे भट्ट सम्प्रदायके उक्त वक्तव्यका प्रतिविधान किया जाता है पहिले तो ये भट्ट यह बतलायें कि तुमने जो यह कहा कि शब्दव्यापारका नाम शब्द भावना है, शब्दमें कुछ अर्थ है ना और उसमे कुछ प्रेरणा मिली। तो शब्दके द्वारा जो पुरुषके लिए कुछ शब्द विधि प्रेरणा मिली वह शब्द भावना है तो यह बतलायें कि शब्दका व्यापार शब्दसे भिन्न है या अभिन्न है। शब्दके व्यापारका नाम शब्द भावना कहा है, तो शब्द और व्यापार इन दोके बारेमें पूछा जा रहा कि वह व्यापार शब्दसे भिन्न है या अभिन्न है? यदि कहो कि शब्दका व्यापार शब्दसे अभिन्न है तो अभिन्नके मायने वही है। स्वरूप ही कहलाता है अभिन्न। तब फिर शब्दके शब्द व्यापार वाच्य कैसे बना? शब्द भी वही शब्दव्यापार भी क्योंकि अभिन्न माना। तो शब्दवाचक है तो शब्दव्यापार भी वाचक ही रहा। फिर अभिन्न क्यों नहीं बन सकता। शब्दका स्वरूप शब्दके द्वारा वाच्य तो नहीं होता। जैसे कहा कि टेबिल तो टेबिल शब्दके द्वारा वाच्य कौन रहा? यह काठकी बनी हुई टेबिल। तो शब्द भिन्न है और टेबिल भिन्न है, सभी वाच्य वाचकपना बना ना। अब टेबिल शब्दमें जो आकार है, आवाज है वह शब्द तो शब्दके द्वारा वाच्य नहीं हुआ। तो शब्दका व्यापार यदि शब्दमें अभिन्न माना गया तो जैसे शब्दका स्वरूप शब्दके द्वारा अभिव्येय नहीं है इसी प्रकार शब्द व्यापार अर्थवा शब्दभावना शब्दके द्वारा अभिव्येय हो सकता। तात्पर्य यह है कि शब्दको अर्थ शब्द व्यापार नहीं होता, जब व्यापारका शब्दसे अभिन्न मान लिया तो शब्दको वाच्य शब्द व्यापार नहीं बन सकता शब्दके स्वरूपकी तरह।

एक और अनश शब्दमे प्रतिपाद्यप्रतिपादकताके निमित्तका अभाव— यदि कोई आशका करे कि शब्दका स्वरूप शब्दसे अभिधेय हो जाय, शब्दका स्वरूप शब्दके द्वारा वाच्य बन जाय तो इसमें कौनसा दोष है ? इसपर कहते हैं कि जो एक है और अनश है, उसमें प्रतिपाद्य प्रतिपादक भाव नहीं बन सकता है । एक गुरु ही बैठा है तो क्या वहाँ प्रतिपाद्य प्रतिपादकभाव बन जायगा । प्रतिपादक भागने वताने जाना और प्रतिपाद्य भागने जो बताया जाय जिसे बताया जाय । तो जो एक ही है और निरश है, भागने एक है उसमें प्रतिपाद्य प्रतिपादक भाव नहीं बन सकता तो शब्द और शब्दकी स्वात्मा अर्थात् शब्दका ही निजी अभिन्न स्वरूप वह तो एक ही चीज हुई । जै आत्मा और मेरा चैतन्यस्वरूप ये तो कोई दो चीजें नहीं हैं । आत्मा का स्वत्व है चैतन्य । तो यी ही शब्दका जो स्वरूप है वह तो एक ही बात है, उस एकमे प्रतिपाद्य प्रतिपादक भाव नहीं बनता । शब्दका यहाँ निरश इस कारण कहा कि वह ज्ञान जुदा है । ज्ञानकी अपेक्षासे शब्द निरश है अर्थात् अपने आपमें है । ज्ञानसे उसका सम्बन्ध नहीं है । तो ऐसे अनश एक शब्दका प्रतिपाद्य प्रतिपादकपना नहीं बनना । जैसे जो एक है, निरश है, ऐं ज्ञानमें सम्बेद्य सम्बेदक भाव नहीं बनता अर्थात् वह निरश एक स्वतन्त्रमात्र ज्ञान ज्ञायक भा भी बने और ज्ञेय भी बने, ये दो बातें नहीं बनती । हाँ, माना भी गया है ऐसा कि ज्ञान ज्ञायक है और वही ज्ञान ज्ञेय है लेकिन इस ज्ञायक और ज्ञेयके समर्थनमें उसमें दो अंश बना लिए गए हैं— कर्तृत्व अंश और कर्मरूप अंश । जब कर्तृत्व देवते हैं तो वह ज्ञायक है और जब कर्मरूप विधिमें देखते हैं तो वह ज्ञेय है । यदि कहो कि एक भी है अनश भी है तो भी उसमें प्रतिपाद्य प्रतिपादकपना बन जायगा । यदि ऐसा कहते हो तो अपने अभिमत सिद्धान्तसे उल्टे माननेके रूपसे प्रतिपाद्य प्रतिपादक भावकी आपत्ति आती है अर्थात् भट्टजनोकी इष्ट है कि शब्द प्रतिपादक है और स्वरूप प्रतिपाद्य है । इस प्रसंगमें भट्ट यह सिद्ध करना चाहते कि शब्द ही बनाने वाला है और शब्दका स्वरूप प्रतिपाद्य है, वाच्य है तो यह उस ही शब्दसे विपरीतपना आ गया ना । जो एक ही शब्द प्रतिपादक है उस हीको माना जाय प्रतिपाद्य तो उसमें सिद्ध धर्म स्वीकार करना पड़ा ना ।

शब्दसे शब्द व्यापारके अभिन्न माननेमें प्रतिपाद्य प्रतिपादकताके प्रति-नियमका अभाव— यहाँ एक आपत्ति यह आती है कि जब शब्द और स्वरूप दोनों अभिन्न हैं तो शब्द प्रतिपादक है, स्वरूप प्रतिपाद्य है ऐसा ही क्यों हो ? हम कहे कि स्वरूप प्रतिपादक है और शब्द प्रतिपाद्य है उसमें कोई नियम बनानेका कारण नहीं हो सकता । जब शब्द और शब्दका स्वरूप दोनों हैं अभिन्न, एक हैं, अब वहाँ भेद कैसे बन सकता कि शब्द प्रतिपादक है और स्वरूप प्रतिपाद्य है । विषय भी तो कहा जा सकता कि स्वरूप प्रतिपादक है शब्द प्रतिपाद्य है । जैसे आत्मा चैतन्य स्वरूप है । अब वहाँ कोई यह कहे कि आत्मा ज्ञाता है और चेतन ज्ञेय है तो यह तो नहीं बन सकता, क्योंकि कोई इसके विरुद्ध यह भी कह सकता कि चेतन ज्ञाता है और आत्मा ज्ञेय है ।

जब आत्मा और चेतन एक ही है और उसमें किसी भी अपेक्षासे अशक्त कलना भी नहीं करना चाहते, तो वही प्रतिनयन नहीं बन सकता है कर्ताका और कमका । तो यो शब्द और शब्दका स्वरूप अभिन्न होनेसे उसमें प्रतिपादन प्रतिपाद्यना नहीं बनता, तो ऐय-ही शब्द और शब्दका व्यापार ये दोनों यदि अभिन्न हैं तो इनमें भी प्रतिपादक प्रतिपाद्यना नहीं बन सकता । यदि कहो कि हम शब्दमें अशक्तचित्तपनेको कलना करने लगे तो उस ही शब्दमें प्रातपादक अशक्त है और प्रतिपाद्य अशक्त है यो फिर शब्द प्रतिपादक बन गया और शब्दस्वरूप प्रतिपाद्य हो गया । ता यों शब्दमें अशक्तचित्तकी कलनाके द्वारा प्रतिपादक प्रतिपाद्य भाव मान लगे, तो उत्तरमें कहते हैं कि भेद-कलनासे प्रतिपाद्य प्रतिपादक मानागे तो इसका अर्थ है कि वह सब काल्पनिक हो गया । शब्दका प्रतिपादकपना और स्वरूपका प्रतिपाद्यना ये दोनों काल्पनिक हो गए और इसी प्रकार शब्द और शब्दव्यापार इससे भी शब्द प्रतिपादक है और शब्दव्यापार प्रातपाद्य है यह ही काल्पनिक बन जायगा, यथार्थ न रहेगा ।

श्रोत्रेन्द्रियके द्वारा स्वस्वरूप बतानेके कारण शब्दभावनाकी व्यवस्था बनानेपर रूपभावना आदि अनेक भावनाओंकी प्रसक्ति—अब यहां अट्ट प्रश्न करते हैं कि जैसे शब्द अपने व्यापारसे पदार्थका ज्ञान करा देता है, जैसे बोला टेबिल, तो टेबिल इस शब्दने अपने ही व्यापारसे इस काठकी बनी हुई टेबिलका ज्ञान करा दिया ना, तो जिस तरह शब्द अपने व्यापारसे बाह्य पदार्थका ज्ञान करा देता है उसी प्रकार शब्द श्रोत्रके द्वारा अपने स्वरूपका भी ज्ञान करा देगा । और फिर जिस कारण कि शब्द श्रोत्रके द्वारा स्वरूपका ज्ञान करा देने लगा तो इस ही कारण यह शब्द स्वरूपका प्रतिपादक बन जायगा । इसपर उत्तर देते हैं कि जब शब्द श्रोत्र इन्द्रियके द्वारा अपने स्वरूपको बता देता है और इस कारण शब्दभावना श्रुतिवाक्यका अर्थ मानते हो तो देखो ! रूप, रस मध आदिकमें भी स्वरूपके प्रतिपादकपनेका प्रसंग आ जायगा, तब फिर रूपादिक भी भावना बन जायगी । जैसे शब्दभावना बोलते हो ऐसे ही रूपभावना ये भी श्रुतिवाक्यक अर्थ बन बैठेंगे । रूपादिक भी तो अपने-अपने स्वरूपको चक्षु आदिक इन्द्रियके द्वारा बोध करवाता है पुरुषको और यही हुई भावना चक्षु आदिक इन्द्रियका स्वतन्त्रतासे रूपादिकके ज्ञानमें प्रवृत्त कराया, इसलिए वही बन गई रूपभावना । तो चक्षु आदिकका स्वतन्त्रतासे रूपादिकके ज्ञानमें प्रवृत्त कराने से रूपादिक प्रयोज्य हुए और चक्षु आदिक इन्द्रिय प्रयोज्य हुई । जैसे कि श्रुतिवाक्य का अर्थ ज्ञाननेमें शब्दोंको तो प्रयोजक मानते, नियोजक मानते और पुरुषको प्रयोज्य अथवा नियोज्य मानते तो यहाँपर देखो कि हम अपने चक्षु आदिक इन्द्रियोंने रूपके ज्ञाननेमें लगा दिया तो ये रूप आदिक प्रयोज्य हुए और नेत्रादिक प्रयोजक हुए । स रूप आदिकका निमित्तपना होनेसे अपने स्वरूपका सम्बेदन करानमें ये चक्षु आदिक प्रयोजक बने । जैसे स्वयं सुलगने वाले कटेकी अग्निमें वही, वही कड़ा और अग्नि प्रयोजक प्रयोज्य बन जाते हैं जो इस तरह शब्दस्वरूपको जताते हैं और उससे शब्द

भावना मानते हो तो रूप तो रूपके ज्ञानको कराता है, चक्षु आदिक इन्द्रियके द्वारा तब रूपभावना आदिक भी अनन्य भावनायें मान लीजिये । अथ भट्ट कहते हैं कि रूप आदिक तो प्रकाश्य ही हैं और उनसे भिन्न चक्षु आदिक इन्द्रिय प्रकाशक हैं । चूँकि रूप और चक्षु ये परस्पर भिन्न हैं, एक नहीं है इस कारण चक्षु आदिक तो प्रकाशक हैं और रूपादिक प्रकाश्य हैं इस कारण यह आरोप नहीं दिया जा सकता कि रूप भावना भी बनाले । तो उत्तरमें कहते हैं कि इसी तरह शब्दस्वरूप प्रकाश्य हो जाय और उससे भिन्न श्रोत्र प्रकाशक हो गया तो यो भी शब्द और स्वरूपमें प्रतिपाद्य प्रतिपादकपना न बन सका । भट्ट कहते हैं कि यह बात सत्य है कि इन्द्रिय विषयोंके जाने श्रोत्र इन्द्रिय जन्य ज्ञानके विषयपनेको अनुभवता हुआ शब्द प्रकाश्य हो है रूपादिककी तरह, परन्तु वही शब्द स्वरूपमें शब्दी बुद्धिको, शब्दस्वरूप ज्ञानको उत्पन्न करता हुआ ही प्रतिपादक कहा जाता है । शब्द यद्यपि प्रकाश्य है, शब्द स्वयं ज्ञेय है, लेकिन वही शब्द स्वरूपकी बुद्धिको भी उत्पन्न कराता हुआ प्रतिपादक माना जायगा । उत्तर में कहते हैं कि यह कहना युक्त नहीं होता, क्योंकि शब्द और शब्दस्वरूपमें वाच्य-वाचकभावका सम्बन्ध नहीं है । जैसे टेबिल कहा तो यह काठकी टेबिल वाच्य हुई । यो शब्दमें और अर्थभूत टेबिलके ही जो टेढ़े अक्षर हैं वे शब्दमें ही स्वरूपको वाच्य बना दें यह तो संभव नहीं है, क्योंकि वाच्य वाचकपना दो पदार्थोंमें रहता है । जैसे टेबिल शब्द वाचक और काठकी टेबिल वाच्य है तो ये दो हैं तब ना वाच्य वाचकपना बना । एकमें वाच्य वाचकपना नहीं बनता । शब्द और शब्द ही का भिन्न स्वरूप ये दो चीजें नहीं हैं । एक है, इस कारण इस एकमें वाच्य वाचकपना नहीं बन सकता । इस तरह शब्दको और व्यापारको अभिन्न माननेपर शब्दके द्वारा शब्दव्यापार वाच्य नहीं हो सकता । क्योंकि शब्द और शब्दव्यापार ये दोनों एक स्वरूप हो गए ।

शब्द व्यापारको शब्दसे भिन्न माननेपर अनवस्थाकी प्रसक्ति - यदि कहो कि शब्द और शब्द व्यापार ये भिन्न हैं, शब्दसे शब्दका व्यापार न्याया है तो इस विकल्पमें वह शब्दके द्वारा प्रतिपाद्यमान होता, या कारणभूत अन्य प्रकारसे यदि प्रतिपाद्य बनाया जाता है तो इसका भाव यह हुआ कि जैसे पहिले कहा कि शब्द व्यापारके द्वारा पुरुष व्यापार भाव्य होता है इस ही तरह यह भी बन गया कि व्यापारान्तरके द्वारा शब्द व्यापार भाव्य हुआ । सो अर्थ यह बना कि वह व्यापारान्तर भावना हुई शब्द व्यापार भावना न हुई । वह भी व्यापारान्तर यदि शब्दसे भिन्न है तो वह भी किसी अन्य व्यापारान्तरसे भाव्य बनेगा । यहाँ यह कहा जा रहा कि 'शब्दसे शब्द का व्यापार भिन्न है । यदि शब्द व्यापारको शब्दने जो जाना तो किसी अन्य प्रकारसे जाना तो व्यापारान्तर भावना बनी और फिर वह व्यापारान्तर किसी अन्य व्यापारसे जाना तो वह अन्य व्यापारान्तर भावना बनी । इस तरह नये-नये दूसरे-दूसरे भाव्य भावनाकी कल्पना करते जाइये, उसमें अनवस्था दोष प्रायगा ।

शब्दसे शब्द व्यापारको निरपेक्ष भिन्न व अभिन्न माननेपर उभयार्थ दोष प्रसक्ति तथा सापेक्ष भिन्न अभिन्न माननार स्याद्वादके आश्रयणकी मिद्धि—अब भट्ट गोपीनाथक के ते है कि शब्दसे शब्दका व्यापार कथञ्चित् भिन्न है क्योंकि शब्द और शब्द व्यापार ये दोनों पुरुषार्थमे पाये नहीं जाते । जैसे कि मटका घों घेर । मटका घों घेर तो । किन्तु मटका और घेर ये भिन्न—भिन्न है । घेर मटकामे प्रलय पाये जाते हैं इस तरह शब्द और शब्द व्यापार ये दोनों परस्पर प्रयत्नरूपमे पाये नहीं जाते । अतः वाक्यमे और वाक्य व्यापारमे कथ वत् अमेद है और नाथ ही यह भी समझिये कि इनमे कथञ्चित् भेद भा है, व लोक शब्दका घम और है तथा शब्द व्यापारका घम और है तो विरुद्ध धर्मके रहनेसे इनमें कथञ्चित् भिन्नता भी है विरुद्ध धर्म क्या है कि देशिये शब्दकी उत्पत्ति न होनेपर भी शब्दव्यापार उत्पन्न होता है गोपीनाथ सिद्धान्तमे शब्दकी उत्पत्ति नहीं होती । शब्द तथा अनादि अनन्त आकाशवत् निरर्थ रहता है तो शब्दकी तो उत्पत्ति नहीं हुई और शब्दव्यापारकी उत्पत्ति हुई य तो उभय शब्दको सुख जो काम बना जो ज्ञान बना, जो पुरुषमे व्यापार बना वह वहिले तो न था और अब हुआ तो शब्दके अनुगम होनेपर भी शब्द व्यापारका उत्पाद देखा गया है और शब्दका विनाश न होनेपर भी व्यापारका विनाश देखा गया है । जैसे आकाश और अघकारमे भेद है क्योंकि आकाशका घम है निम्नपना अघकारका घम है अनित्यपना । आकाशकी उत्पत्ति न होनेपर भी अघकारका उत्पाद देखा गया है और आकाशका विनाश न होनेपर भी अघकारका विनाश देखा गया है तो जैसे आकाश और अघकारमें जुड़े धर्म हो गए ना, इसी तरह शब्दमे और शब्दव्यापारमें जुड़े धर्म हो गए तो ये शब्दसे शब्दका व्यापार सर्वथा भिन्न नहीं है जिससे भिन्न वताकर कोई दोष दे और इसी तरह शब्दका व्यापार सर्वथा भिन्न नहीं है जिससे कि अभिन्न का दोष दिया गया । उक्त शकापर अब उत्तर देते हैं कि शब्द और शब्द व्यापार । जब भेद मानत हो तो वो भिन्न माननेमें जो दोष बताया गया है वो दोष आयेगा और शब्द और व्यापारको यदि अभिन्न मानने हो तो जो दोष अमेदमे बताया गया है वो दोष आयेगा इसलिए शब्दमे शब्दके व्यापारको अभिन्न बनाकर या भिन्न वताकर दोषमे प्रुक्त नहीं हो सकते तो और कथञ्चित् भेद और अमेद माना या या एक स्याद्वादका आश्रय करना हुआ, फिर इसमें तुम्हारे किसी एकान्तवादका तो पक्ष न रहा ।

वाक्यस्थ वाक्य व्यापाररूप भावनाको वाक्यका विषय न माननेपर ज्ञान और अर्थमे भी विषय विषयीभावके विरोधका आक्षेप—अब भट्ट गोपीनाथक कहते हैं कि शब्दका जो व्यापार है वह शब्दमें ही स्थित है क्योंकि जब शब्द सुना कि अस्तिस्तोमस स्कर्गाभिलाषो यज्ञ करे, जैसे कि वेद वाक्यके कहनेमे शब्दका ग्रहण किया तो ऐसा ग्रहण किया गया वह वाक्य भावनारूप ही बना और वाक्यका विषय-भूत बना, क्यों न यह वाक्य पुरुष व्यापारका नाशक है इस रूपसे अनुभव होता है, यह

शब्द के ना तो इस शब्दसे पुरुषमें व्यापार बनेगा, वह पक्षके यत्नमें लगेगा ऐसा देखा जाता है, तो इस अनुभवमें वाक्यका व्यापार वाक्यमें ही रहता है और वही भावना है जो वाक्यका विषय बनता है ऐसी प्रतीति ही है, अन्यथा अर्थात् यदि भावनाको वाक्यका विषय नहीं मानते तब इन जैनोके यहाँ भी और उनके यहाँ भी फिर विषय और विषयी भावकी सम्भावना ही नहीं हो सकती याने यह ज्ञान है और इस ज्ञानने हमका विषय किया यह कही, घटित नहीं हो सकता, यदि भावनाको वाक्यका विषय नहीं मानते। कैसे ? सो सुनिये हम उन जैन आदिकोस पूछ सकते हैं कि आप लोगो का ज्ञान भी अपने अर्थग्रहणरूप व्यापारको विषय करता हुआ यह बलान्त्रो कि वह ज्ञान अपनेस अभिन्नरूप व्यापारको जानता है या भिन्नरूप अपने व्यापारको जानता है ? या कथञ्चित् उभय स्वरूपरूप व्यापारको जानता है ? यहाँ यह पूछ रहे हैं कि ज्ञान ज्ञानके स्वरूपको भी तो जानता है। ज्ञान जब स्वात्माको विषय कर रहा ता यह बात लावो कि वह स्वात्मा विषय ज्ञानका स्वरूप जानने वाले ज्ञानने भिन्न है या अभिन्न है ? जिसको कि विषय किया गया। ये सब विकल्प भट्ट मोमासक जैनोके प्रति उस ही प्रकारसे कर रहे हैं जैसे कि जैनोने वाक्य और भावनाके सम्बन्धमें किया था। यदि ज्ञान अपने व्यापारको अभिन्नरूप विषय करता है तो फिर इसमें सम्बेद्य सम्बेदक भाव न रहा। ज्ञानका स्वरूप सम्बेद्य है और ज्ञान सम्बेदक है, फिर यह भेद न रहा क्योंकि सम्बेदक और सम्बेद्यका व्यापार ये दोनों सबथा अभिन्न मान लिए गए। तो जब ज्ञान और ज्ञानव्यापार ये सबथा अभिन्न हुए तो वाक्य और वाक्य व्यापारमें प्रतिपद्याना नहीं बन सकता ऐसा जैनोने कहा था, सो इसी तरह ज्ञान और ज्ञान व्यापारमें सम्बेद्य सम्बेदकपना नहीं बन सकता। यदि कहा कि सम्बेदनम सम्बेदनका व्यापार भिन्न है तो भिन्न है तो भी सम्बेद्य सम्बेदक भाव नहीं बन सकता, क्योंकि इसमें अनवस्था दोष आता है। याने यदि सम्बेदनके सम्बेदनका व्यापार भिन्न माना गया है तो जो सम्बेदन व्यापार भिन्न माना गया है तो जो सम्बेदन व्यापार सम्बेदकके द्वारा सम्बेद्यमान हुआ है यह यदि व्यापारान्तरके द्वारा सम्बेद्यमान होता है तो वह सम्बेदन व्यापार व्यापार व्यापारान्तरके द्वारा होने वाला सम्प्रियेगा। अर्थात् यहाँ ज्ञान तो है ज्ञापक और ज्ञा व्यापार है ज्ञेय तो ज्ञानने स्वकीय ज्ञान व्यापारको जाना तो किसी व्यापारक द्वारा ही तो जाना। यदि वह व्यापारान्तर के निमित्त द्वारा ज्ञानने अपने व्यापारका जाना तो वह व्यापारान्तर भी सम्बेदनसे भिन्न रहा, तो वह व्यापारान्तर भी अन्य व्यापारसे जाना जायगा। यो अनवस्था दोष आता है। जैसे कि वाक्य और वाक्य व्यापारको भिन्न बताकर उसमें अनवस्था दोष दिया था वही अनवस्था दोष जैनो भी प्राप्त होता है। यदि कहो कि ज्ञान और ज्ञानव्यापार उभय स्वरूप है भिन्न भी है, अभिन्न भी है तो इसमें भिन्न और अभिन्न पक्षमें जो जो दोष दिया गया वे सब दोष यहाँ भी लागू होंगे। जैसे कि वाक्य और वाक्यके व्यापारमें उभय स्वरूप माननेपर दोष दिया गया था इसी तरह यहाँ भी दोष आयेंगे जब भी ज्ञान और ज्ञान स्वरूपमें

सम्वेद्य सम्वेदकभाव नहीं बनता ।

शंकाकारके ही द्वारा ज्ञान और अर्थमें सहज सवेद्य सत्वादकभावपने की सिद्धि की तरह वाक्य और वाक्य व्यापारमें प्रतिपाद्य प्रतिपादकभावपने की सिद्धि का कथन — यदि जैन लोग यह कहें कि ज्ञानका जो स्वकीय स्वरूपके ज्ञानके व्यापारसे विशिष्ट सम्वेदन निर्वाच्य ही अनुभूयमान हो रहा है अर्थात् ज्ञानके जाननरूप बन रहा है, सो भगना स्वरूप सम्वेदन करते हुए जाननरूप बन रहा है, इसमें कोई बाधा नहीं आती है, कोई संकटो भी विकल उठावें तो भी उसका निराकरण नहीं किया जा सकता । इस कारण वह अनुभूयमान सम्वेद जो कि अपने स्वरूप के सम्वेदनरूपसे सहित है वह सम्वेद्य सम्वेदकभावको सिद्ध कर देता है । जैसे कोई कहे कि दीपकने अपने स्वरूपको भी प्रकाशित किया । दीपक जब जलता है तो दीपक भी तो स्वयं प्रकाशमान है ना । तो दीपकने जो स्वयंको प्रकाशित किया है सो क्या अन्य व्यापारको किया है ? नहीं । दीपक ही स्वयं अपने आपके स्वरूपके प्रकाशन व्यापारमें विशिष्ट होता हुआ अपने आपको प्रकाशित कर रहा है, और इस बात में ममकनेमें किसीको कोई बाधा भी नहीं आती । तो यो ही यह सम्वेदन अपने स्वरूपको स्वतः ही जानता हुआ सम्वेद्य सम्वेदकभावको सिद्ध कर देता है, यदि ऐसा कहो तो फिर मट्ट भी मांसकोंके यहाँ भी ज्ञान लीजिये याने यहाँ भी यह बात लेना चाहिए कि वाक्य व्यापार अपने व्यापारमें विशिष्ट होता हुआ पुरुष व्यापारको कराता है । शब्दमें जो व्यापार है वह शब्दके कारण शब्दमें ही उठ रहा है और वह व्यापार फिर पुरुषके व्यापारको कराता है, याने कैसे प्राज्ञा दी-पूजामें लगा दिया । तो वह शब्द व्यापार पुरुष व्यापारको करा देता, इस तरह वाक्य व्यापार ही भावना और वाक्यका विषय-भूत ठहरता है, उसमें किसी प्रकारकी त्रिपत्ति नहीं दे सकते ।

वाक्य और वाक्य व्यापारमें प्रतिपाद्य प्रतिपादकता सिद्ध करनेके लिये ज्ञान और अर्थमें विषय विषयीभावके निराकरणके आक्षेपकी अयुक्तता उक्त आशकापर अथ उत्तर देते हैं त्याद्वादी कि उक्त शंका युक्तिसंगत नहीं है । वाक्य और वाक्य व्यापारमें प्रतिपाद्य प्रतिपादकपना नहीं बनता, सो उस दोषको मिटानेके लिए जो ज्ञान और ज्ञान स्वरूपमें सम्वेद्य सम्वेदकपना न बननेकी बात उन्हीं शब्दोंमें दुहरा रहे हो सो यह बात यों ठीक नहीं है कि दृष्टान्त और दार्ष्टान्तमें विषमता है । वाक्य और वाक्य व्यापारकी तरह ये सब बातें ज्ञान और ज्ञान व्यापारमें नहीं हैं, इसका कारण यह है कि ज्ञानके द्वारा जाना गया ज्ञानस्वरूप अथवा बाह्य पदार्थ या वही निजार्थ वह उस वाक्यका विषय नहीं है और न वह स्वारमा सम्वेदक है किन्तु वह ज्ञानका सम्वेद्य स्वरूप जो हो रहा है उसके जाने जानेमें, ज्ञात होनेमें वही सम्वेदन अर्थ उसका सम्वेदक बनता है सो इसका ज्ञान किए जानेमें कहीं अन्य सम्वेदनकी प्रतीक्षा नहीं करनी होती इस कारण यहाँ अनुबन्धा दीप नहीं आता । जैसे कि दीपक

ने आने अ पके स्वरूपको प्रकाशित किया तो कोई कहे कि जैसे घड़ा उठानेके लिए दीपकवा जरूरत पड़ती, इसी तरह दीपकको उठानेके लिए दूसरे दीपककी जरूरत पड़ेगी, सो क्यों पड़ने है ? नहीं पड़ती । दीपकमें ही प्रकाश अथ और प्रकाशक अथ मौजूद है । है यद्यपि वह एक है, मगर उस हीका प्रकाश्य धर्म है, इसी प्रकार ज्ञान है एक किन्तु ज्ञानमें सम्बेदकत्व धर्म है और सम्बेद्यत्व धर्म है । वही जानने वाला है और वही जाननेमें आ जाता है, किन्तु शब्द और व्यापारमें ऐसी बात नहीं है । शब्दके द्वारा भाव्यमान पुरुष व्यापार अर्थात् शब्दसे जिसने कुछ प्रेरणा पायी उस पुरुषमें जो क्रिया हुई है, वह व्यापार उस वाक्यके द्वारा विषय नहीं बनता, परन्तु भावस्वरूप भावनानामक शब्द व्यापार विषय माना गया है, इस कारण दृष्टान्त और दाष्टान्तमें जरा भी समता नहीं है । ऐसी प्रतीति भी नहीं होती । देखिये कोई उस वाक्यको सुनता है तो उस वाक्यके श्रवणमें ऐसा विश्वास नहीं करता कि इस वाक्यमें मेरा व्यापार प्रतिपादित किया है । जैसे कहा, किसीने आज्ञा दी मुझे कि मंदिर जावो तो इन शब्दोंमें यह नहीं जाहिर किया, वहाँ, इसने यह नहीं जान पाया कि इन शब्दोंमें उसका मेरा व्यापार प्रतिपादित किया है । तो फिर क्या है सो सुना, जाति गुण द्रव्य विशिष्ट जो अथ है, क्रिया नामक जो अर्थ है वहाँ शब्दके द्वारा प्रकाशित हुआ है यह प्रतीति-होनी है । किसीने कहा कि मित्र जावो-तो इस शब्दसे आन जानेरूप व्यापार नहीं बताया गया है किन्तु जानेकी क्रिया कतव्यता प्रदिपादित हुई है ।

सर्व वाक्योंमें कर्मादिविशेषण विशिष्ट क्रियाका प्रकाशन—सब ही वाक्योंके द्वारा कर्मादिक विशेषण विशिष्ट क्रियाका ही प्रकाशन होता है । कोई शब्द बोला, वाक्य बोला तो उस वाक्यमें मुख्य शब्द क्या होता ? क्रिया । जैसे किसीने एक लम्बा वाक्य बोला—देवदत्तने सुवह अष्ट द्रव्योंसे भगवानकी पूजाकी । अब पूजाकी इतना शब्द ही महत्वपूर्ण है । जिससे यह जाना कि पूजनकी बात कही गई है । क्रिया सब भाव सामान्यतया समझ लिया जाता है और इस स्थितिमें समझा तो गया क्रिया और बाकी शब्द बन गए, क्रियाके विशेषण, पूजा की, किसने की, कब की, कैसे की । ये प्रश्न उठे ना, तो ये सारे प्रश्नोंके उत्तर विशेषणको सूचित करते हैं । मुख्य अथ क्या निकला ? क्रियाका अर्थ । तो समस्त वाक्योंके द्वारा क्रिया ही प्रकट की जाती है और वह क्रिया कर्म पादिक विशेषणसे विशिष्ट है । “अमुक बालकने उस छोटे बालक को बिना ही अपराधके पीटा दिया ।” ऐसा किसीने बोला तो समझा क्या आपने ? पीटा दिया, यह समझा । मुख्यता किस बातपर आयी ? क्रिया पर । अब किसने पीटा किसको पीटा, क्यों पीटा ? हमका उत्तर विशेषण बन जायगा । तो वाक्यमें मुख्यता किसकी है ? क्रिया की । क्रियाने सब कुछ बता दिया । और, जो कुछ सन्देह था उसको विशेषणरूपसे बता दिया । जैसे किसीने वाक्य कहा कि हे देवदत्त ! इस सफेद गायको भगा दो । तो क्या अर्थ आया ? कौन सी बात मुख्य हुई-? भगा दो ! अब कौन भगाये, किसको भगाये, कैसे भगाये ? ये उसके विशेषण बन गए । तो इस

प्रसङ्ग से यह कहा जा रहा है कि वृद्ध भी वाक्य है—श्रुतिवाक्य, वेदवाक्य, इनमें जो क्रिया है उस मारा अर्थ क्रियामें रहा है। फिर उस क्रियाके अर्थको और विशेष स्पष्ट करनेके लिए उसके ऊर्ध्व कर्म, करण, सम्प्रदान आदिक ये सब विशेषरूप बन जाते हैं, अर्थात् क्रियाकी विशेषता महिमा बताती है।

शकाकार भट्ट द्वारा क्रियार्थसे भावनाकी सिद्धिका प्रतिपादन और उसकी भीमांसा—उक्त प्रसङ्गका सुनकर भट्ट भीमांसा कहते हैं कि तब तो भगवान् आदिकस्य युक्त वह क्रिया ही भावना हुई और वहाँ उस क्रियाका अर्थमात्र मानने लगा, इस क्रियाका अर्थ निकला कि अर्थमात्र करना, इसको यहाँसे हटाओ तो यह प्रतीति भी हुई तो अर्थ तो वही निकला कि वाक्यार्थस्य युक्त क्रियाकी भावना हुई। तो श्रुति वाक्यका अर्थ भावना हुआ। उत्तरमें कहते हैं कि यह बात उक्त नहीं नहीं है क्योंकि क्रिया पुरुषस्य है, क्रिया पुरुषसे होस तो रह रही है इस रूपसे जाना जा रहा है क्रिया शब्दमें तो नहीं, जैसे कहा देवदत्त गायको भगाओ तो भगाने रूप क्रिया वह झलझल शब्दमें पड़ो है या पुरुषमें ? ठंडा ठंडाकर हाथ धुमाया गया तो पुरुष धुमाया कि वाक्य धुमा देगा ? क्रिया पुरुषस्य रूपसे ही जात होती है, इसलिए क्रियामें शब्द-भावनापन और आत्मभावनापन नहीं बन सकता है और जब उन लिङ्गादिक लकारोंमें शब्दव्यापारका विषयपना न बना तो फिर यह कहना कैसे व्यवस्थित हो सकता किये लिङ्ग आदिक लकार शब्द भावना और अर्थभावनाओं की कहते हैं जो कि अर्थभावनासे निराले हैं। लिङ्ग प्रत्ययको कहते हैं। जैसे कहा जायो, पड़ो तो पड़ोमें शुद्ध वातु तो पठ है। अब उसमें किन्ने ही रूप बनालो। पड़ो, पढ़ना है, पढ़ेगा आदि। तो इसमें कमाल है उस प्रत्ययकी, याने उसमें जो लिङ्ग लगा है याने उस ये ने सारा अर्थ बताया और पुरुषको उस काममें लगाया। तो उन लिङ्ग आदिक प्रत्ययोंसे शब्द भावना और आत्मभावना बनती है, यह कथन बिल्कुल अयुक्त है। तो जो शब्द व्यापारमें प्रतिपद्य प्रतिपादकपना नहीं बनता और न इसका स्वरूप सही व्यवस्थित रह सकता है।

पुरुषव्यापाररूप अर्थभावना की श्रुतिवाक्यार्थताका निराकरण—भट्ट-भीमांसाकोने जो शब्दभावनारूप श्रुति वाक्यका अर्थ कहा था उसके सम्बन्धमें तो अभी बता चुके हैं कि शब्दभावनामें वाक्यार्थता नहीं आ सकती है। अब जो यह भी कहा है भट्ट सम्प्रदायने कि पुरुषका व्यापाररूप अर्थ भावना वाक्यका अर्थ है अर्थात् जैसे कहा कि स्वर्गाभिलाषी यज्ञ करे तो वहाँ उस पुरुषका जो व्यापार है वही अर्थभावना है और श्रुतिवाक्यका अर्थ है, वह भी अयुक्त बात है, क्योंकि इस तरह पुरुष व्यापाररूप अर्थभावनाको वाक्यार्थ माननेपर नियोगमें भी वाक्यार्थपनेका प्रसङ्ग आ जायगा क्योंकि मैं इसवाक्यके द्वारा नियुक्त हुआ हूँ पक्षादिकमें इन तरह जानने वालेकी प्रतीति होनेसे तो इसमें नियोग अर्थ होती ध्वनित हुआ, इसपर भट्ट कहते हैं कि उस प्रकारका नियोग

भावनास्वरूप ही तो है शब्दव्यापार ऐसा कहनेपर शब्दभावना ही भावनास्वभाव बना, एने यहाँ भी भावना ही अर्थ बना क्योंकि शुद्ध कार्यादिकरूप जो नियोग बताये गये थे उनका निराकरण किया ही गया है । वे तो श्रुतिवाक्यके अर्थ हो नहीं सकते, क्योंकि शब्दव्यापार के दृग्गते जाह्नपुरुषने यह स्तुति किया है कि इस वाक्यके द्वारा मैं अमुक कायमे निगूत हुआ है तो इसमे पुरुष व्यापार तो आ ही गया है, उसका कैसे निराकरण किया जा सकता है ? उत्तरमें कहते हैं कि यह बात यो'ठीक नहीं है कि शुद्ध कार्यादिक नियोग भी विवक्षित क्रियाके विशेषरूपसे होकर वाक्यके अर्थ बन जाते हैं । वाक्यमें केवल क्रियाका ही अर्थ नहीं होता । जितने शब्द बोले गये हैं उन सभी शब्दों का अर्थ होता है, केवल यही न मानना चाहिए कि वाक्यमें जो क्रिया बोली गई है केवल उसे धातुका अर्थ ही उस वाक्यका पूरा हृदय है ऐसा यो न मानना चाहिए कि क्रिया यदि निरपेक्ष है तो उससे वाक्यका अर्थ नहीं बन सकता । जैसे-यह आदेश दिया कि अमुक बालक बिना पुस्तक देखे कलका पाठ पढ़े तो इसमें क्रिया तो केवल यही है 'ना' पढ़े, तो इस वाक्यका यदि केवल पढ़ना ही अर्थ हुआ और वह बालक या विषय इनको कुछ अपेक्षा न रखे तो केवल पढ़े इतना ही तो वाक्यका अर्थ हुआ मान रहे तो बनाओ पढ़े इससे क्या समझें ? तो वह पढ़े जो क्रिया है वह बालक, कलका पाठ व बिना देखे आदि जो कर्ता कर्म व क्रिया विशेषण आदिक हैं उन सबकी अपेक्षा ले तब तो क्रिया वाक्यका अर्थ बनती केवल क्रिया ही वाक्यका अर्थ नहीं बनती । यदि केवल करोति अर्थ हो याने क्रियाका अर्थ ही वाक्यका अर्थ बन जाय तो यज्यादिक अर्थ भी वाक्यके अर्थ मान लीजिए याने उसमें जितने और कारक बताये गए हैं उन कारकोंकी अपेक्षासे रहित केवल यज् अर्थ मान लीजिए । अब चाहे वह याग पूजन आदि किसी प्रकार हो, तो तो वाक्यका अर्थ नहीं बनती ।

करोति सामान्यको शब्दाथ सिद्ध करने में भट्ट भी भ्रमसंकका प्रयास - अब भट्ट कहते हैं कि क्रिया सामान्य तो समस्त यज्यादिक क्रियाविशेषोंमे व्यापक है । करता, इतना तो सब क्रिया में पाया जाता । अगर कोई पूजना है तो भी करता ही है कोई पकाता है तो भी करता है कुछ भी क्रिया बोले सबमें करोति सामान्य तो व्यापक ही है । सो जा क्रिया सामान्य है वह नित्य है, इस तरह शब्दका अर्थ क्रिया सामान्य ही ठीक जयता है क्योंकि यह भी बात बतायी गई है कि शब्द और अर्थके सम्बन्ध नित्य हुआ करते हैं तो शब्द भी जो नित्य हो और अर्थ भी जो नित्य हो उन दृष्टिमें तो सभी सम्बन्ध नित्य माना जा सकता । तो करोत्यर्थ सामान्य ही नित्य है । और शब्द तो नित्य है ही अर्थात् कुछ भी क्रिया बोले सभी क्रियाओंमें करोतिका अर्थ तो पड़ा ही हुआ है । कोई कहे यशदत्त बैठता है, तो इसमें कुछ करनेकी बात प्रायी कि नहीं प्रायी कोई वह देवदत्त चलता है, तो इसमें भी करोति अर्थ प्राया ना तो करोति अर्थ सामान्य ही वास्तवमें शब्दका अर्थ है क्योंकि वह सब धातुओंके साथ जुड़ा हुआ है फिर यज्यादिक क्रिया विशेष पूजन बैठन चलन आदिक जो खास क्रियाएँ हैं वे

शब्दके अर्थ नहीं बनती, क्योंकि ये क्रियाएँ अनित्य हैं। बैठता है तो और कुछ क्रिया विशेष नहीं करता। खड़ा हो गया तो बैठना मिट गया ना। खल दिया तो खड़ा होना मिट गया ना। तो यह क्रिया विशेष अनित्य है, मगर करोति सामान्य—यह अनित्य नहीं है। खड़ा हो गया तो भी कुछ किया खल दिया तो भी कुछ किया। तो करोति अर्थ सामान्य है, नित्य है और तभी वह शब्दार्थ बनता है, पर अन्य क्रिया विशेष है, अनित्य वे शब्दार्थ नहीं बन सकते इससे भी यह सिद्ध है कि करोति अर्थ वाक्यार्थ है।

भट्टारकित करोत्यर्थकी सामान्यताका निराकरण—उक्त शब्दके समा-
ध नमे कहते हैं कि, शास्त्रार्थ सामान्य अर्थ लगाकर उसको शब्दका अर्थ बता
रहा हो तो इस तरह यो लगादिये ना, कि यज्यादिक क्रियासामान्य समस्त यज्यादिक
क्रियाविशेषोंमें व्यापक रह है याने पूजनसामान्य। जितने प्रकारके पूजन हैं, उन सब
क्रियाओंमें रह रहा है तो पूजन सामान्य नित्य हो गया, इस कारण उसमें भी शब्दार्थ
पनेका विरोध नहीं होता। जैसे किसीने गुरुको पूजा की तो पूजा ही तो की। शास्त्रकी
पूजा की तो पूजन सामान्य ही तो रहा। कोई भी पूजा करे, पूजनका सामान्य तो
वही भी रहा। तो यहाँ इस तरह घटा लीजिए कि यज्यादिक क्रियासामान्य समस्त
यज्यादिक क्रियाविशेषोंमें रह रहा है अतएव वह नित्य है और उसमें शब्दार्थपना फिर
विरोधको प्राप्त न होगी। अब भट्ट अपने मतव्यकी इस बाधाका निराकरण करनेके
आश्रयमें कहने हैं कि करोति सामान्य क्रियामें व्यापक है, यज्यादिक क्रिया सामान्य
जो तुम कह रहे सो तो पूजा विशेषकी क्रियामें ही व्यापक है, लेकिन करोति सामान्य
सबमें व्यापक है। पूजनाहो वहाँ भी करोति सामान्य है, उठना बैठना हो वहाँ भी है,
इस कारण करोति सामान्य ही शब्दका अर्थ है जो अधिकसे अधिक सामान्य बने उसे
शब्दार्थ मानिये-। यज्यादि क्रिया सामान्य अधिक सामान्य नहीं बन पाते। इसपर
स्यादादो उत्तर देते हैं कि यदि तुम्हारी यह हठ है कि जो अधिकसे अधिक सामान्य
बन वह शब्दका अर्थ है या तुमों! सबसे अधिक सामान्य तो सत्ता है। अस्ति, यह
अर्थ सबसे अधिक सामान्य है। तब फिर सत्ता सामान्य याने भवन क्रिया भू शास्त्रार्थ
वही शब्दका अर्थ बना, करोति अर्थ भी वाक्यका अर्थ नहीं बनता क्योंकि वह सत्ता
सामान्य करोतिमें भी मौजूद है। करता है कुछ, यहाँ भी है कुछ तो सत्ता महाक्रिया
सामान्य है। जैसे कहते हो कि करोति अर्थ यजते पश्चत्, सब क्रियाओंमें व्यापक है,
लेकिन उस कराति अर्थसे भी अधिक व्यापक भवति, अस्ति है। महाक्रिया सामान्यकी
सदैव व्यवस्था है क्योंकि सत्ता सामान्य शास्त्र है। जैसे कि किसीने प्रयोग क्रिया
पश्चत् तो उसका अर्थ क्या लगाते हो? पक करोति याने पकाता है। इसमें बात
यही तो आई कि पक करता है और इस तरह करोति सामान्य आर पश्चत्में व्यापक
बताते हो। तो जिस तरह पश्चत् यजते आदिक क्रियाओंमें करोति अर्थ आप प्रविष्ट
मानते हो तो इस तरह पश्चितका यह अर्थ करनेपर कि पकक भवति—पकाने वाला
हो रहा। यों कहना कि देवदत्त पकाता है और यों कह देवे कि देवदत्त पकाने वाला

होता है तो भवन क्रिया सामान्य व्यापक बन गई। यजते पूजता है इसका भाव यह है कि पूजको भवति पूजक होना है, करोति करता है— इसका अर्थ यह हुआ कि कारको भवति याने कारक होता है। तो इस तरह भवति रूपसे भी तो ज्ञान हाता है। तब यह महा क्रिया यह सत्ता यह भवन अर्थ करोति क्रियामे भी व्यापक है और यजते पश्चि आदिक क्रियाओंमें भी व्यापक है तब तो फिर भवति अर्थको ही सत्ता सामान्य को हो शब्दार्थपना कहना दुक्त देखता है यों फिर करोति अर्थ सामान्य भी वाक्यका अर्थ नहीं घटित होता।

भवत्यर्थमे क्रियास्वभावताका निराकरण करके करोत्यर्थमे ही सामान्यता सिद्ध करनेका प्रयास और उसका निराकरण अब यही भट्ट श्रीमानक कहता है कि करोति ही क्रियास्वभावरूप है, भवति अर्थमे क्रियास्वभावना नहीं हो सकता। इसका कारण यह है कि भवति अर्थ तो व्यापाररहित भी वस्तुमें देखा गया है। जैसे भवतिका अर्थ है, है अथवा होता है, तो है पना, होना पना यह तो कोई व्यापारको मिट्ट नहीं करता। जैसे कहा—आकाश है, ना है म क्या व्यापार आया ? और देवदत्त करोति, देवदत्त करता है तो करनेमे व्यापार आया ना कुछ तो करना ही रहा। तो भवति अर्थ व्यापाररहित विशेषमे भी पाया जाता है अर्थात् निष्क्रिय पदार्थमें भी अस्ति भवति अर्थ लगता है इसलिए भवति अर्थमे क्रिया स्वभावपना नहीं हो सकता। यदि निष्क्रिय पदार्थमे क्रियास्वभावपना ही जाय तो फिर निष्क्रिय गुण आदिकमे सत्त्वका विनाश है नैम भवनका भी अभाव हुआ, असत्त्वका प्रसंग आ गया अर्थात् फिर गुण आदिक कुछ न रहेगे क्योंकि निष्क्रिय ही गुणों हो सकता था। इस शकापर समाधान दिया जात है कि यह बात यो युक्तिसंगत नहीं कि जो आक्षेप प्रत्याक्षेप इस भवति अर्थमें दे रहे हो वह आक्षेप प्रत्यक्षेप करोति अर्थमें भी लग सकता है। यही श्रीमानकोका यह कहना है कि करोति अर्थ तो क्रिया सामान्य है। चाहे कोई पूजता हो, पकाता हो, च ता हो, सबमें करना सामान्य पाया जाता है, पर भवति अर्थ क्रिया स्वभाव नहीं बन सकता, क्योंकि भवति अर्थ जब निष्क्रिय पदार्थमें भी पाया जाता है, आकाश है, तो उसमें भवति और अस्ति ये तो पाये गए, मगर आकाशमें क्रिया भी है क्या ? कोई व्यापार नहीं। तो व्यापार रहित पदार्थोंमें भवति अर्थ पाया जाता है इस कारणसे भवति अर्थमें क्रिया स्वभाव नहीं है, यही इन भट्टोंका कहना है, तो यही बात करोति अर्थमें भी सम्भव है, परिस्पदात्मक व्यापारसे रहित पदार्थमें भी करोति अर्थका स्वभाव है। जैसे एक प्रयोग किया कि तिष्ठति, वह बैठता है या ठहरता है तो इसको यो भी तो कह सकते कि स्थान करोति, मगने ठहरना कर रहा है और, भी उदाहरण बतावेंगे, पहिले तो इसीमें ही निरख लो, देवदत्त ठहरता है, तो ठहरनेमें व्यापार तो लूही कुछ, चलने उठने बैठनेमें तो परिस्पद है, पर गतिनिवृत्ति में, ठहरनेमें हकनेमें तो क्रिया नहीं हो रही। तो इस ठहरता है क्रियाको यो भी कह सकते हैं ना, कि ठहरना कृता है, स्थान करोति तो, करोति अर्थ तो लग गया मगर

क्रिया कुछ नहीं। तो करोति अर्थमें भी क्रिया स्वभावपना न हो सका। और भी देखिये गुण आदिक पदार्थमें भी कदाचित् करोत्यर्थ है, क्योंकि गुणादिकोमें करोत्यर्थ का अभाव माननेपर सत्तया उसमें कारकत्वका अभाव होनेसे वे 'भवस्तु' बन जायेंगे। आप तो यह मानते हैं कि करोत्यर्थ सबमें है मगर गुणमें कहाँ करोत्यर्थ है? गुण तो है। कर्ममें ही तो क्रिया है। गुणमें क्या क्रिया? लेकिन यह तो विचारिये कि जिसमें अर्थ क्रिया नहीं होती वह भवस्तु है यदि करोति अर्थ न रहा तो फिर वह कारक भी न रहा, तब वस्तु भी न रही।

करोत्यर्थमें सामान्यपना सिद्ध करनेके सम्बन्धमें शंका व उसका समाधान—अब भट्ट कहते हैं कि इसी कारणसे तो यह सिद्ध किया जा रहा कि करोति अर्थ व्यापक है, क्योंकि सिद्धमान वस्तुमें सभी पदार्थोंमें करोति अर्थका सद्भाव है। अन्यथा अर्थात् करोत्यर्थका किसीमें सद्भाव न हो तो उस वस्तुमें प्रकारकपना आ गया। अब भवस्तु बन गया तब उसमें भवनपन भी न बन सकेगा। अर्थ क्रियाकारिता के बिना सत्त्व कहाँ ठहर सकता है? भवन क्रिया अर्थात् महा सत्ता आदिकका व्यवहार देखनेसे भी यह सिद्ध होता कि सत्ता तो करोति अर्थका विशेषण ही है। अब करोति अर्थमें ही सर्वत्र प्रधानता होनेसे वाक्यार्थना आता है। तभी तो कह रहे हैं कि करोति अर्थ सर्वत्र व्यापक है। भट्टकी इस शंकापर उत्तर देते हैं कि यह बात युक्तिसंगत नहीं है क्योंकि करोति सामान्य कोई नित्य है, एक है अनृष है, सर्वगत है इस सम्बन्धमें विचार करनेपर ऐसा कुछ भी सिद्ध नहीं होता। और नित्य एक निरस स्वगत सिद्ध हुए बिना सामान्य नहीं माना जा सकता।

भट्टद्वारा करोति सामान्यकी नित्यता सिद्ध करनेका प्रयास व उसका निराकरण—यदि कहो कि करोति अर्थ सामान्य नित्य तो है क्योंकि वह करोति अर्थ सामान्य प्रत्यभिज्ञायमान है, अर्थात् प्रत्यभिज्ञान द्वारा ज्ञेय हो रहा है शब्दकी तरह। जैसे—यह शब्द बही है जो कल बोला था। शब्दमें प्रत्यभिज्ञान चलता है। तो उस प्रत्यभिज्ञानके चलपर शब्द नित्य कहा जाता है इसी प्रकार यह करोति अर्थ सामान्य भी प्रत्यभिज्ञायमान है इस कारणसे वह भी नित्य है तो उत्तरमें कहते हैं कि यह बात सिद्ध नहीं होती, क्योंकि वहाँ हेतुमें विरुद्धता आती है जो सर्वथा नित्य माना जाय उसमें प्रत्यभिज्ञान नहीं बन सकता, कदाचित् नित्यमें ही प्रत्यभिज्ञानपना बन सकता है, तो कदाचित् नित्य मानना यह भीमांसक सिद्धान्तके विपरीत है। वहाँ तो सर्वथा नित्यकी ही प्रतिष्ठा की गई है। स्याद्वाक्य आश्रय तो नहीं। तो सर्वथा जिसमें प्रत्यभिज्ञानकी गति नहीं होती। जैसे प्रत्यभिज्ञानका प्रयोग हुआ कि यह बही देखता है जिसे गतवर्ष देखा था। तो हैवदत्त यदि सर्वथा नित्य हो तो भी प्रत्यभिज्ञान नहीं समता सर्वथा अनित्य हो तो भी प्रत्यभिज्ञान नहीं बनता। यह है तो वही जो गतवर्ष था और अब है। जो तो है नित्यता, परन्तु गतवर्षमें किस रूप वह था और किस

ज्ञानमें आ रहा था आज उसका अन्यरूप है तत् और इदके द्वारा ज्ञेयोंमें कथंचित् भिन्नता है। सो यह प्रत्यभिज्ञान प्रमाण वहीं लग सकता है जो कथंचित् नित्य हो। यदि करोति क्रिया सामान्यकी कथंचित् नित्य भी नहीं मानते हो तो वह हेतु विरुद्ध है, सर्वथा नित्य पदार्थमें प्रत्यभिज्ञान प्रमाणका लगाव नहीं हो सकता है क्योंकि एकत्व प्रत्यभिज्ञानकी सकल यह है कि वही ही यह है तो वहीं पूर्वपर्याय और उत्तर पर्यायमें व्यापी एक पदार्थमें ही तो कोई ज्ञान बना। यदि पूर्व उत्तर पर्याय न हो तो एकत्व कहाँ ठहरे, एकत्व न हो तो "तदेवेदम्" इस तरह वह और यहका वाक्य भी नहीं आ सकता है। तब प्रत्यभिज्ञान होता ही वही है जहाँ कथंचित् नित्यपना हो। यही यह सुझाव नहीं चल सकता कि ज्ञान ही पूर्वापरिभूत है पहिले ज्ञान था, अब आजका यह नया ज्ञान है तो ज्ञानमें पूर्वापर बन जाये। पदार्थकी पूर्वापर माननेकी जरूरत तो नहीं है। ज्ञानमें धर्म पूर्वापरभूत है। पूर्व धर्मका ज्ञान तब था, अबका ज्ञान अब है और इन ज्ञानोंके मेलोंमें प्रत्यभिज्ञान बन जायगा, सो यह सुझाव नहीं चल सकता, क्योंकि पूर्वापर पर्याय रहित वस्तुमें पूर्वापर ज्ञानका विषयपना होना असंभव है, वही वस्तु पहिले थी और वही वस्तु अब है। तो जब पूर्व और अपर ऐसे दो परिणामन वहाँ बने तब जाकर प्रत्यभिज्ञान बनेगा।

पूर्वापरभूत धर्ममात्रमें प्रत्यभिज्ञानकी अगति — यहाँ भट्ट पुनः शका करता है कि तब तो फिर धर्मको ही पूर्वापरभूत मान लीजिए। ज्ञान धर्म या जो वस्तुमें समझमें आया हो वह धर्म पूर्व और अपर कालमें है। यों मान लीजिए। धर्म सामान्य भूत मानो। यदि ऐसा सुझाव रखते हो तब यह बतलावो कि वह ही यह है ऐसी अभेद प्रतीति कैसे हो जायगी? अगर स्वतंत्र स्वतंत्र ही धर्म पहिले और अब ऐसे दो हैं तो उनमें यह जुड़ाव कैसे बनेगा कि वह ही यह है, क्योंकि जो पूर्व और अपर स्वरूप है वह अतीत और वर्तमान है। तो इन दो रूपोंमें तत्स्वभावसे तो अतीत स्वरूप को छुवा गया याने वह स्मरण ज्ञानके द्वारा छुवा गया अर्थात् जाना गया और इद इस शब्दसे जो कि वर्तमानका उल्लेख कर रहा ऐसे प्रत्यक्ष ज्ञानसे इद जाना गया। किन्तु यदि विषयमें आये हुए पूर्व और अपर पदार्थमें धर्ममें परस्पर भेद हो गया तब फिर अभेदकी प्रतीति कैसे होगी? इस कारण धर्म ही पूर्वापर भूत नहीं किन्तु धर्म सामान्य द्रव्यत्वसे ठसी हुई वह पर्याय है और तब प्रत्यभिज्ञान बनता है।

करोति सामान्यको कथंचित् भिन्न अभिन्न मानक है प्रत्यभिज्ञानका विषय बनानेपर करोति सामान्यके सर्वथा नित्यत्वके सिद्धांतका विघात— अब यहाँ भट्ट मोर्मासक कह रहे हैं कि एक करोति सामान्यसे ही करोति सामान्यके पूर्व और अपरभूत धर्मोंमें कथंचित् भेद और अभेदकी प्रतीति होती है अतएव उसमें प्रत्यभिज्ञानपना बने जायेगा। इसपर उत्तर देते हैं कि इस तरह कथंचित् भेद और अभेदकी प्रतीति बतानेसे यह सिद्ध हो गया कि करोति सामान्यमें कथंचित् अनित्यपना

[illegible]

कह रहे हैं कि करोति सामान्य एक है। करोति विशेष प्रत्यय भले ही अनेक बने रहे पर इससे करोति सामान्यकी एकताका घात नहीं होता है। तो उसके उतरमे कहते हैं कि फिर तो घट-पट आदिक रूप पदार्थ व्यक्तियों सामान्यसे सर्वथा यदि भिन्न कहा जाते हैं तब तो इसमें योग मगका प्रवेश हो गया। योग उन घट पट आदिको करोति सामान्यसे सर्वथा भिन्न मानते हैं तो यह प्रसंग मीमांसकोके प्रायणा। यदि उस सामान्यसे व्यक्तियोंको कथञ्चित् अभिन्न मानते हो तब तो सिद्ध हो गया कि सामान्य विशेष प्रत्ययका विषयभूत है क्योंकि विशेष प्रत्ययके विषयभूत विशेषोंसे सामान्यको कथञ्चित् अभिन्न मान लिया गया है तो कथञ्चित् विशेषोंसे जो अभिन्न है ऐसे सामान्यमे विशेष प्रत्ययका विषयता बँन ही जाती है। जैसे कि विशेषका स्वरूप विशेषसे अभिन्न है तो वह विशेष प्रत्ययका विषयभूत होता ही है। इससे सिद्ध हुआ कि करोति सामान्य अनेक ही है, जितने विशेष हैं उतने ही सामान्य होते हैं। जो करोति सामान्य एक न रह सका। करनेकी जितनी विशेषतायें हैं, जितने प्रकार हैं उतने ही प्रकारके करोति सामान्य बँन जायेंगे सत्ता सामान्यकी तरह। जैसे जितने व्यक्ति हैं, पदार्थ हैं उतने ही वे सन्त कहलायेंगे। तब करोति सामान्य एक है यह सिद्ध न हो सका। जब करोति सामान्य न नित्य सिद्ध हुआ, न एक सिद्ध हुआ फिर इसमे सामान्यपना कैसे रह सकता है? जो एक हो, नित्य हो, अनश हो, सर्वव्यापक हो वही तो नित्य कहा जा सकता है। तो करोत्यर्थोंकी नित्यता और एकता रही नहीं।

करोतिसामान्यकी अनशताकी मीमांसा—अब करोत्यर्थों सामान्यकी अनशतापर विचार कीजिए। करोति सामान्य अनश भी नहीं है। क्योंकि उसमें कथञ्चित् साधनपेकी प्रतीति हो रही है। देखिये ! जो अवयव सहित घट पट आदिक हैं, जो कि प्रकट भिन्न-भिन्न हैं उनसे अभिन्न है वह सामान्य। तो जो अवयवसे अभिन्न हो वह भी तो अवयवके धर्मरूप बनेगा। घट सामान्य विशेषोंसे भिन्न तो नहीं है। करोति सामान्य जो घट पट आदिक किये जा रहे हैं उन घट पटोंसे भिन्न तो नहीं है, किया जाता तो करोति सामान्य सावयव घट पट आदिकसे अभिन्न हानेके कारण करोति सामान्यमे भी साधता प्रा गयी, भेद प्रा गया घट पट आदिकके स्वरूपकी तरह जैसे घट पट सावयव हैं तो बताओ घट पटका स्वरूप सावयव है या नहीं? वह भी सावयव है क्योंकि घट पटका स्वरूप सावयव घट पटमे कहीं भलग नहीं है। तो इस तरह करोति सामान्यमे अनशता भी सिद्ध नहीं होती। जब करोति सामान्य सावयव हो गया तो जो सावयव है वह सामान्यरूप नहीं हो सकता, तो यों करोति सामान्यरूप न रह सका।

करोतिसामान्यकी सर्वगतताकी मीमांसा—अब करोति सामान्यकी सर्वगतता पर विचार कीजिए ! करोति सामान्य सर्वगत भी नहीं है क्योंकि घट पट आदिक क्रियमाण व्यक्तियोंके अन्तर्गलमें पाया नहीं जाता। जो पदार्थ किए जा रहे हैं

वे पदार्थ जहाँ जहाँ दृश्य हैं। उनके बच्चे अन्तराल भी हैं। घट-इस कमरे में किया जा रहा है। तो घट उस कमरे के दूसरे कोने में किया जा रहा है, तो करोति सामान्य पद व्यव्यापक होता-तो बीच में भी करोति सामान्य पाया जाता चाहिये था। जैसे आकाश, व्यव्यापक है, तो सब जगह पाया जाता है। उसका कहीं अन्तराल नहीं है। यदि करोति सामान्य व्यव्यापक होता तो दुनियामें जितने भी पदार्थ क्रियावात् हो रहे हैं, उन पदार्थों के स्वयं प्रम, भी करोति क्यों रह रहा है? अन्तरालमें क्यों नहीं पाया जाता? तो घट पट आदिक व्यक्तियों के अन्तरालमें न पाया जानेसे करोति सामान्य स्वंगत भी नहीं सिद्ध होता। यहाँ मट्ट कहते हैं कि करोति सामान्य है तो स्वंगत, पद अन्तरालमें अभिव्यक्त न होनेसे उसकी अनुपलब्धि नहीं होती है, अर्थात् करोति सामान्य सब जगह है। यहाँ घट बन रहा है और दूसरे कमरे में पट बन रहा है तो करोति सामान्य तो सब जगह है पर उस बीच में व्यक्त नहीं हो रहा है, करोति सामान्य, तो अव्यक्त होने के कारण करोति सामान्य की घट पट आदिक व्यक्तियों के अन्तरालमें अनुपलब्धि नहीं होती है। इसपर उत्तर देते हैं कि फिर तो उस ही कारण अर्थात् अनभि-व्यक्ति होनेसे व्यक्त की स्वात्माका भी अनुपलब्ध हो जाय। हम घट पट आदिक विशेष पदार्थों के स्वरूपमें भी यह कह डालेंगे कि ये घट पट आदिक व्यक्तिगत पदार्थ भी स्वंगत हैं। सब जगह ठसाठस एकरूपसे मौजूद हैं लेकिन अन्तरालमें उन पदार्थों की अभिव्यक्ति नहीं है इस कारण वे अनुपलब्ध नहीं होते, और यों हम इन सब पदार्थों में भी स्वंगतपना सिद्ध कर डालेंगे लेकिन ऐसा तो स्वीकार नहीं किया जा सकता है। तो जैसे घट पट आदिक पदार्थों को अन्तरालमें नहीं माना जा सकता है इसी तरह घट पट आदिक व्यक्त पदार्थों के आध्वय ओ क्रियमाणता हो रही है, करोति अर्थात् उपयुक्त हो रहा है वह करोति सामान्य भी उन व्यक्तियों को छोड़कर व्यक्तियों के अन्तरालमें नहीं सिद्ध हो सकता है। जहाँ पदार्थ किये जा रहे हैं जिन क्षेत्रों में, जिन अपने अवयवों में पदार्थों में अर्थात् क्रिया बन रही है उसमें ही करोति सामान्य जाना जा सकता है-बाहर नहीं। तो इसे तरह करोति सामान्य सर्वव्यापक सिद्ध नहीं हो सका तो वह सामान्य भी नहीं बन सकता है।

“व्यवर्त्यन्तरालमें विशेषवत् सामान्य के सद्भाव की असिद्धि निवारण करने का शकारिकों का असफल प्रयास-अब यहाँ मट्ट भीमासक कहता है कि अन्तरालमें व्यक्तियों के याने बीच के रिक्त स्थानमें पदार्थ विशेषका सद्भाव सिद्ध करने का कोई प्रमाण नहीं है। हम कारण व्यक्त के अन्तरालमें व्यक्तियों के अस्तित्व होने के कारण अनुपलब्धि है, अभिव्यक्ति न होनेसे अनुपलब्धि है, यह बात नहीं है। इसके उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह फिर सामान्य का भी सद्भाव बताने वाला प्रमाण नहीं है। इस कारण असम्भव होनेसे ही व्यक्तियों के अन्तरालमें सामान्य की अनुपलब्धि बनेगी, योंकि जो बात व्यक्ति विशेषमें कह रहे हो, व्यक्त के अन्तरालमें असम्भव सिद्ध करने के लिए, वह ही बात सामान्य के सम्बन्धमें भी लगेगी, अर्थात् घट पट आदिक जो वस्तु-

भूत पदार्थ हैं व्यक्ति हैं उनके अन्तरालमें सामान्यका भी मझा सिद्ध करने वाला प्रमाण न होनेसे उसकी अनुपलब्धि मिट्ट होती है। और, प्रत्यक्षसे भी ऐसा अनुभव नहीं होता कि व्यक्तिके मध्यमें कोई सामान्यका मत्त्व है जैसे खरविषाण असत् है इसीप्रकार व्यक्तियोंको छोड़कर व्यक्ति के बीचमें सामान्य असत् है। यहाँ यह प्रसंग छिड़ा है कि जैसे १०० गायें हैं। अब वे गायें मान लो २, ३, ४, खेतोंमें खड़ी हैं, अब जो खड़ी हैं वे गायें तो गाय विशेष कहलाती हैं और उन सब गायोंमें यह भी गाय है, यह भी गाय है इस प्रकारका जो बोध होना है जिस गोत्वकी सदृशतामें, वह कहलाता है गोत्व सामान्य। तो भीमासक सामान्यको व्यापक मानते हैं व एक मानते हैं, सामान्य एक है और सवव्यापक है। तो यहाँ यह पूछा जा रहा है कि सामान्य यदि सवव्यापक है तो जो गायें खड़ी हुई हैं उनमें एक गाय और दूसरी गायके बीचमें जो जगह पड़ी है जहाँ कोई गाय नहीं है वहाँ भी गोत्व सामान्य होना चाहिए, पर वहाँ तो नहीं है गोत्व सामान्य। गायमें ही गाय सामान्य पाया जाता है। इसपर भीमासकोने यह कहा था कि गोत्व सामान्य तो बीचमें भी सब जगह एक पड़ा है मगर प्रकट नहीं हो पा रहा है इसलिए असत् है। तो यो तो यह भी कहा जा सकता है कि कोई व्यक्ति भी सब जगह भरे पड़े है, पर बीचमें प्रकट नहीं हो रहे सलिए नहीं दीखते। इसपर भीमासकोने यह कहा है कि गाय व्यक्ति विशेष तो अन्तरालमें असत् ही है इसलिए अनुपलब्धि है। तो यही बात गोत्व सामान्यके लिए भी है कि गायें खड़ी हैं वहाँ अन्तरालमें गोत्व सामान्य असत् है इसलिए गोत्व सामान्यकी उपलब्धि नहीं है। ऐसा नहीं है कि गोत्व सामान्य हो और अभिव्यक्ति नहीं है इस कारण उपलब्धि है। प्रत्यक्षसे भी ऐसा अनुभव नहीं होना कि व्यक्तिके अन्तरालमें सामान्य मत्त्वरूपमें पाया जाना है।

व्यक्त्यन्तरालमें सामान्यका मझाव मिट्ट करनेके लिये शकाकार द्वारा प्रस्तुत अनुमान - अब यहाँ दृष्ट करते हैं कि उन व्यक्तियोंके अन्तरालमें सामान्य है, यह बात अनुमान प्रमाणसिद्ध होती है। प्रयोग है कि व्यक्तियोंके अन्तरालमें सामान्य है क्योंकि एक साथ भिन्न देशमें अपने आधारमें रहते हुए भी एक होनेमें, बाँधकी तरह। जैसे १० खम्भोंमें एक बाँध पड़ा हुआ है तो यह बाँध एक है क्योंकि एक साथ भिन्न देशमें रह रहा है लेकिन अपने ही आकारमें रह रहा है और एक है। इसी तरह सामान्य भी एक साथ भिन्न देशमें रह रहा है, पर वह अपने ही आधारमें रह रहा है और एक है इस कारणसे व्यक्तियोंके वस्तुओंके अन्तरालमें भी सामान्य बराबर मौजूद है। इस अनुमानसे तो सब जगह सामान्यके सद्भावकी सिद्धि हो जायगी और देखिये हमने इस अनुमानमें जो हेतु दिया है वह कितना पृष्ठ है। यदि हम हेतु के विशेषणको न देकर केवल इतना ही कहते कि व्यक्तियोंके अन्तरालमें सामान्य है एकपना होनेसे तो बतना कहनेपर किसी भी एक वस्तुके पुरुषके जैसे मानो देवदत्त नामका ही पुरुष है, उसीके साथ व्यवहार हो जायगा, क्योंकि एक तो वह भी है

और जो एक ही वह व्यक्ति के अन्तरालमें होना चाहिए। तो इस व्यभिचारके परिहार के लिए हेतुमें हमने यह विशेषण दिया है कि अपने आधारमें रहता हो स्वाधार वृत्ति-पना हो, अब मैं देखिये! यदि हम इतना भी हेतु दें कि व्यक्तिके अन्तरालमें सामान्य है क्योंकि अपने आधारमें रहते हुए वह एक है तो हेतुका इतना रूप बनानेपर भी एक वस्त्रपर बैठे हुए उस देवदत्त के साथ व्यभिचार हो जाता है। अर्थात् वह देवदत्त अपने ही आधारमें बैठा हुआ है और एक है तो वह भी व्यक्तिके अन्तरालमें सम्भूत सिद्ध हो जाता है जो उस व्यभिचारकी निवृत्तिके लिए भिन्न देश विशेषण दिया है कि व्यक्तिके अन्तरालमें सामान्य है, क्योंकि भिन्न देशमें अपने ही आधारमें रहकर एक होनेसे। तो वह देवदत्त भिन्न देशमें भी नहीं रह रहा इस कारण देवदत्तके साथ हमारे हेतुका व्यभिचार न होगा। अब और भी सुनो! यदि हमने हेतुमें ये दो विशेषण ही दे दिया कि व्यक्तिके अन्तरालमें सामान्य है क्योंकि भिन्न देशमें अपने ही आधारमें रहकर एक होनेसे तो इतना कहनेपर व्यभिचार आता है कि वही देवदत्त क्रमसे अनेक आसनो पर बैठ जाय तो वह देवदत्त भी देखिये भिन्न देशमें और स्वके ही आधारमें रहकर एक है ना, तो वहाँ पर भी साध्य घटित हो जाना चाहिए। जो उस व्यभिचारके दूर करनेके लिए हेतुमें युगपत् यह विशेषण दिया है तो अब हेतुका अन्तर्गम पदमयरूप यह हुआ कि व्यक्तिके अन्तरालमें सामान्य है क्योंकि एक साथ भिन्न देशमें अपने ही आधारमें रहता हुआ वह एक है तो इस हेतुसे व्यक्तिके अन्तरालमें सामान्यकी सिद्धि हो जाती है।

व्यक्त्यन्तरालमें सामान्यका सद्भाव सिद्ध करनेके लिये दिये गये हेतु की असिद्धि—उक्त शकार उतर देते हैं कि इस तरह अपने मन—माफिक कुछ भी कहने लगना यह तो अपने घरकी बात है, पर युक्तिसंगत नहीं हो सकती क्योंकि आपके द्वारा दिये गए हेतुको प्रतिवादी तो नहीं मानता। स्वाक्षादी और अन्य विज्ञानके लोग भी सामान्यका एकत्व स्वीकार नहीं करते। तो अब हेतु ही प्रतिवादी नहीं मान रहा तब फिर हेतुका विशेषण देकर मोचना और उसमें अपने मन चाहें साध्यकी सिद्धि करना यह कैसे युक्त होगा? और मैं देखिये! जिस तरह कि उन पोर आदिकमें अथवा दो तीन सम्मेलन हैं उन सम्मेलनपर एक बाँस रखा है तो उस घटनामें उन अनेक सम्मेलनों जगहमें जैसे वह बाँस एक है, यह प्रतीत होगा है, इस तरह भिन्न देश में रहने वाले व्यक्तियोंमें सामान्य एक है यह बात प्रतीत नहीं होती। जिससे कि फिर आप जा अपना हेतु दिये जाते हैं कि एक साथ भिन्न देशमें अपने ही आधारमें रहकर एकत्व है वह सामान्यकी सिद्ध करता हुआ अपने आधारके अन्तरालमें अस्तित्वकी सिद्ध कर सके। अब उक्त अनुमान सेना, हेतु बताना सब असंगत है। देखिये! प्रत्येक व्यक्तिके सदृश परिणामरूप सामान्यका भेद पाया जाता है। अर्थात् सदृश परिणामन हो तो सामान्य है और वह सामान्य व्यक्तिके ही पाया जा रहा है। व्यक्तिकी छोड़कर अन्य जगह नहीं है। जैसे एक पाय खेत पर खड़ी है बीचमें एक गाय खड़ी है। और

तीसरे खेतपर एक गाय चड़ी है, तो अब गाय सामान्यपना उन दोनों गायोंमें पाया जा रहा है मगर जितने निज निज क्षेत्रमें भी गायें हैं उतने ही क्षेत्रमें वह सामान्य है न कि बीचक क्षेत्रमें भी गाय सामान्य पड़ा हो, मारी दुनियामें वह गोत्व सामान्य व्यापक हो ऐसा नहीं है। तो प्रत्येक व्यक्तियोंमें सदृश परिणामरूप सामान्य भिन्न-भिन्न रूपसे पाया जाता है जैसे कि प्रत्येक व्यक्तिमें विसदृश परिणामरूप विशेष भिन्न-भिन्न रूपसे पाया जाता है गोत्व सामान्य और गौ विशेष—गौ विशेष भी तो जितनी गौवें हैं और उमका आकार क्षेत्र, प्रकार है उनमेंमें ही तो पाया जा रहा है सो इस ही तरह गोत्व सामान्य भी वहाँ जितनेमें भी है उतनेमें ही तो पाया जाता है, सामान्य हुआ सदृश परिणाम रूप। और विशेष हुआ विसदृश परिणामरूप। ना सदृश परिणाम भी प्रति-व्यक्तिमें भी है, व्यक्तिके अन्तरालमें नहीं है और विसदृश परिणाम भी प्रत्येक व्यक्तिके भी है। व्यक्ति अन्तरालमें नहीं है।

विशेषको तरह सामान्य भी व्यवत्यन्तरालमें न पाया जानेसे सामान्य की सर्वगतताकी असिद्धि—विशेषकी तरह सामान्य भी पदार्थके अन्तरालमें नहीं है इस बातको अब स्पष्टरूपसे समझिये कि जैसा ही कोई व्यक्ति घट पट आदिक रूप कुछभी पदार्थ जो उपलब्धमान है वह मुकुट आदिक पदार्थोंसे भिन्न है और ऐसी भिन्नता विसदृश परिणामके देखनेमें इत्थन युक्त प्रमाणित होती है उस ही तरह सदृश परिणामन देखनेमें कोई वस्तु किमा वस्तुमानमान है इस प्रकारका विषय जाना है मा यह भी बाधार्थ हो है। जैसे कि घट पट मुकुट आदिक अनेक पदार्थों में भिन्नता समझमें आती है ना। घट है सो मुकुट नहीं मुकुट है सो घट नहीं। ना यह विशिष्ट भिन्नता क्यों समझमें आ रही कि उन दोनोंका परिणाम आकार विसदृश है। मुकुटका ढग और है और घटका पटक ढग आकार और है ऐसा विसदृश परिणाम देखनेमें वह व्यक्तिगत पदार्थ अपने ही क्षेत्रमें है, व्यक्तिके अन्तरालमें नहीं है और उसकी सिद्ध विसदृश परिणाम देखनेमें होता है। यही बात सामान्यके अवबोधमें है, बहुत सी गायें खड़ी हैं तो उनमें सदृश परिणामन देखनेमें ये कई गायें एक दूसरी गायोंके समान हैं, ऐसा वहाँ जा निश्चय हो रहा है वह भी बाधार्थित है और उसमें फिर यह ज्ञात होता है कि यह उसके समान है, वह उसके समान है, ऐसा जो समानता का बोध होता है उसे ही तो सामान्यका प्रतिभास कहते हैं चाहे समानता कहो चाहे सामान्य कहो, समानक भावको सामान्य कहते हैं और समानके भावको समानता कहते हैं तो सामान्य और विशेष दोनोंकी स्थिति समान है। सामान्य तो है सदृश परिणामनके देखनेके आधारपर और विशेष है विसदृश परिणामनके देखनेके आधारपर। सो जैसे विशेष व्यक्तियोंके अन्तरालमें नहीं है उसी तरह सामान्य भी व्यक्तियोंके अन्तरालमें नहीं है। और, जब सामान्य इस तरह सर्वगत न बन सका तो जिस प्रकरणमें करोति सामान्यको सब क्रिया विशेषोंमें व्यापी सिद्ध कर रहे थे उस प्रकार करोति सामान्य भी व्यापक न बन सकेगा।

निकट है इस प्रकारका ज्ञान परापेक्ष है इसी प्रकार सदृशताका भी ज्ञान परापेक्ष है ।

वस्तुधर्मोंका द्वैविध्य—वस्तुके धर्म दो प्रकारके होते हैं एक परापेक्ष दूसरा पगनपेक्ष । जैसे कि रूप रस, गंध आदिक और मोटा पतला आदिक । इनमें रूप रस गंध आदिक तो परकी अपेक्षा न रखने वाले धर्म हैं । रूपजाय रसज्ञानकी अपेक्षा नहीं रखता । न हो रसका ज्ञान, रूपका ज्ञान हो जाता है । अन्य वस्तुधर्मोंका भी हो ज्ञान पर जिसके सम्बन्धमें रूपादिक जानने के ज्ञान लिए जाते हैं । तो रूपादिक धर्म परापेक्ष नहीं हैं तथा मोटा पतला आदिक धर्म ये परापेक्ष हैं । किसी पुरुषको कोई मोटा कब कहेगा, जब उसकी दृष्टिमें कोई अन्य पतला पुरुष हो अथवा उसका बुद्धिमें हो । तो दो प्रकारके धर्म हो गए—एक परापेक्ष एक पगनपेक्ष । तो सदृशताका धर्म भी परापेक्ष धर्म है इसी कारण जिस पुरुषने दूसरे सदृशताका माधन वाक्यन्तरका अनुभव नहीं किया उसको एक व्याप्तिके देखनेपर सदृशताका बोध नहीं होता ।

सदृशतामें एकत्वके कथनका हेतु उपचार अथ सदृशताका कहना है कि सादृश्य धर्म तो सामान्य है, जैसे सासून हा । गाय बैलगाड़ी गलेस नीचे जो लटकता रहता है उसका नाम सासून है । तो सागना आदिक होता यह गोत्व सामान्य है । तो सामान्य सादृश्यके होनेपर यह बतलाओ कि चित्तकवरी गायको देखकर सफेद गायको देखने वाले पुरुषके यह वही गौ है ऐसा ज्ञान कैसा घटित होगा इसके उत्तरमें कहते हैं कि एकत्वके उपचारसे यह बात घटित हो जायगी । चित्तकवरीके समान सफेद गाय है ऐसा एकत्वका उपचार करनेसे यह वही गौ है ऐसा ज्ञान हो जाता है । एकत्व दो प्रकारका होता है याने एकपना एक होना यह दो प्रकारमें होता है । एक तो मुख्य और एक उपचरित । मुख्य तो आत्मा आदिक द्रव्योंमें है । जैसे आकाश एक है, यह उपचरित कथन तो नहीं है, यह मुख्य एक है । आत्मा एक है, यह उपचरित कथन तो नहीं है, यह मुख्य एक है । मीमांसिक सिद्धान्तमें आत्माको एक माना गया है उसीका ही दृष्टान्त देकर समाधानमें कर रहे हैं । तो कोई तो मुख्य एकत्व होता है और कोई उपचरित एकत्व होता है उपचरित एकत्व सादृश्यमें होता है । जो चीज एक दूसरेके समान हो उस भी यही कहते कि यह वही है । जैसे एक ही आकारकी, एक ही कम्पनीकी, एक समान अनेक घड़िया है, उनमें किमी घड़ाको देखकर यह कहते कि इसकी और हमारी ये घड़ी एक ही है तो वहाँ उपचरित एकत्व है । अथ गोत्व लक्षण तो मुख्य है । और वहाँ चित्तकवरी और सफेद गायमें मुख्य एकत्व मानने हर फेर यह उसके समान है, यह ज्ञान कैसे हो सकेगा ? कोई चित्तकवरी गायको देखकर यह अन्य गायकी तरह है ऐसा ज्ञान करता है तो वह कैसा हो जायगा ! एक ही गाय जातिमें रहने वाली अनेक गायें वस्तुतः एक ही तो हैं तब भी समान पर उनमें जो मुख्य एकत्व मान लिया जाय कि सब एक ही है तब फिर उनके सम्बन्धमें यह ज्ञान कैसे हो सकेगा कि यह उसका समान है ।

सामान्यके सम्बन्धसे एकत्व प्रत्ययहोनेकी असिद्धि—भट्ट कहते हैं कि उन सबल और धबल गायमें एकत्व सामान्यका सम्बन्ध है एक ही गोत्व पाया जाता है हम कारणसे सबल और धबल गायोंमें संपानताका बोध ही जायगा। उत्तरमें कहते हैं कि यदि एक सामान्यके सम्बन्धमें उनमें कुछ ज्ञान माया जा सकता है कि ये दोनों सामान्य वाले हैं सबल गाय और धबल गाय। इनमें है गोत्व सामान्यका सम्बन्ध। तो गोत्व सामान्यका सम्बन्ध होनेसे यह ज्ञान बनेगा कि यह सबल गाय गोत्व सामान्य वाली है, धबल गाय गोत्व सामान्य वाली है पर उनके बारेमें यह उसके समान है ऐसा ज्ञान नहीं बन सकता। श्री, यदि कहो कि उन सबल और धबल गायोंमें अग्नेद का उपचार हो जायगा तो अग्नेदका उपचार होनेपर सामान्य और सामान्य बानेमें यह सामान्य है इस तरहका ज्ञान बनेगा पर यह ज्ञान न बन सकेगा कि यह उसके समान है। जैसे कोई पुरुष लोठों लिए हुए है तो लाठीके सम्बन्धमें पुरुषमें यदि अग्नेद उपचार किया जाता है तो यही तो कहा जायगा कि लो अन्न लाठी प्रायी। पर यह न कहा जायगा कि यह पुरुष लोठोंके समान है। जैसे कोई पुरुष केला बेचने वाला पुरुष केले की आवाज देना ज रहा है तो प्रश्न केलेका सादृश्य होनेसे उस पुरुषमें यदि अग्नेदका उपचार किया जा रहा है तो अन्न केलेका सादृश्य होनेसे उस पुरुषमें यदि अग्नेदका उपचार किया जायगा तो कहा जा सकेगा कि केला खाया। यह केला गया, पर यह नहीं कहा जा सकता कि यह पुरुष केलेके समान है।

मृण्मय गायमें गौमादृश्यका मद्भाब अभाव माननेका विवरण—अन्न शाकाकार कहता है कि अच्छा यह बताओ कि एक मिट्टी की गाय बनाई। अन्न वह मिट्टीकी गाय मृत्त्यु रोझके समान है। जैसा आकार—प्रकार सत्य रोझका है वैसा ही इस गायका है। अन्न उस रोझके संपान हो गई तो यह मिट्टीका गाय। तो इसमें यो मादृश्यकी समानता प्रा गयी। तो गौ सादृश्य सामान्यके होनेपर उस मिट्टीकी गायमें गोत्व जातिका प्रसंग प्रा जायगा। लो अन्न यह मिट्टीकी गाय भी गौ जातिका पदार्थ बन गया। इसके उत्तरमें कहते हैं कि यह ज्ञान यो एक नहीं है कि सत्य गवय के व्यवहारके कारणभूत सदृशताका उस मिट्टी वाली गायमें अभाव है। यदि मिट्टी वाली गायमें उस सादृश्यका मद्भाब हो तो वह मिट्टी वाला गाय भी सत्य गाय कहलायेगी। रहो भाव गौकी वात अथवा परिणाममें यह प्राया कि यह गौ है और लोग कहते भी हैं कि गौको खरीदो। तो भाव गौकी वात भाव गौ आदिकक साथ जो स्थापना गौ आदिककी सदृशता है वह तो केवल गौ आदिक व्यापारोका कारणभूत और उस भाव गौके साथ एक जाति है जिसकी ऐसा स्थापना गौके ज्ञानका कारणभूत है मत्वादिक सादृश्यकी तरह। अर्थात् मिट्टीकी गायमें और सचमुचकी गायमें जो सदृशता है वह केवल आकार और एक ही नाम धारण करनेके लिये है कि इस सदृशताके कारण मिट्टीकी गायसे भी दूध निकलने लगे। मिट्टीकी गाय, सचमुचकी गायके समान तो है मगर यह समानता किम सीमामे है? एक आकार—प्रकार आदिक

देशकी सामान्य है। यह की दूब दुहने जैसी अर्थक्रिया करनेकी सदृशतामे नहीं है।

करोति सामान्यमे शब्दकी अविषयत्वकी सिद्धि—उक्त प्रकार मीमांसक के द्वारा माने गए स्वभाव सदृशता वाले करोति सामान्यकी उपपत्ति न होगी, जो कि समस्त यज्जगदिमान क्रियाविशेषमे व्यापकर रहने वाले कर्ताके व्यापाररूप भावनाको बताना हुआ उम वेदवाक्यका विषयभूत हो सके अर्थात् प्रणिपादन कर सके। यदि यह कहो कि प्रतियोगित क्रियामे प्राप्त हुआ अर्थात् करोति क्रियाविशेषमे आया हुआ जो करोति सामान्य है वह है शब्दका विषय नव फिर हम यह कहे तो कौन निवारण कर सकता कि भाई यज्यादिक सामान्य है और वह है शब्दका विषय। इसका कौन निवारण कर सकता है जिससे कि वह यजन सामान्य भी वाक्यका अर्थ न हो जाय। जैसे कहते हो कि श्रुतिवाक्यका अर्थ करोति सामान्य है इसी प्रकार यजन सामान्य वाक्यका अर्थ हो जायगा। तो इन तरह यह भावना वाक्यका अर्थ है ऐसा जो सप्रदाय है, अभिमत है वह सही नहीं है, क्योंकि इसमें बाधक तत्त्वका सम्भाव है, नियो-गादिक वाक्यार्थ सम्प्रदायकी तरह।

श्रुति सम्प्रदायावलम्बियोमे परस्पर विरुद्ध वचन होनेसे आप्तताका अभाव—श्रुति सम्प्रदायका आलम्बन लेने वालेके मतमे इन ही कारण जो कि उपरोक्त कथनमे कहे हैं कोई सवज नहीं है, ऐसा यदि कहे काई तो वह अयुक्त बात है। मीमांसकका अभिप्राय यह है कि श्रुति प्रमाणभूत है सर्वज प्रमाणभूत नहीं है। से यह बात यो अयुक्त है कि श्रुति, आगम, वेद वाक्य ये सबके लिए एक समान हैं अतएव इनकी अप्रमाणातामे विस्वाद है क्योंकि परस्पर विरुद्ध अर्थको कहने वाले हैं इस कारण यह बात विल्कुल युक्तिसंगत कही गई कि जैस ही सुगत आदिक परस्पर विरुद्ध अर्थिक नित्य आदिक एकान्त सिद्धान्तके कहने वाले हैं इसी कारण वे शब्द सर्वज नहीं कह गए। तो जैस उनमे कोई सवज नहीं इसी प्रकार ये वेद वाक्य, ये श्रुतिवाक्य भी परस्पर विरुद्ध कार्य अर्थ भावना स्वरूपादिक अर्थके कहने वाले हैं। इस कारण श्रुतियाँ भी सब प्रमाणभूत नहीं हैं। इस ही कारण कोई भी श्रुति प्रमाणरूप नहीं हो सकती। और, विचारो तो सही, कोई श्रुति कार्य अर्थमे तो अपौरुषेयी बन जाय अर्थात् उसे तो कहे कि अपौरुषेय वाक्यके द्वारा यह कहा गया और ब्रह्मस्वरूपमे श्रुति अपौरुषेयी न बने, अर्थात् यह उसका अर्थ न कहलाये, यह कैसे माना जा सकता है? और तभी अपौरुषेय होनेका हेतु देकर उन अर्थोंमेम किसी एक अर्थका ज्ञान कराने वाल श्रुतिको तो प्रमाण मान लो और दूसरेको अप्रमाण मान लो यह कैसे हो सकेगा। अरे प्रमाण ही तो दोनों हैं किन्तु दोनों प्रमाण हो नहीं सकते क्योंकि उनमें परस्पर विरोध है। हाँ तो उनमेसे कोई एक ही अर्थ प्रमाण रूप था। जो कि बाधरहित हो, लेकिन दिक्कत तो यह है कि उन सब अर्थोंमेसे कोई भी अर्थ बाधरहित नहीं है हिसाका वणन करने वाले लोगोका तो यह मत कोई भी प्रमाणरूप नहीं है। भन्ना जै

वेदवाक्य शोलागया कि जिग को विभूति सम्पन्न बननेकी इच्छा हो वह सफेद वकरा लाये तो इसका मन ब ही क्या ? अथवा घनी पुरुषको मार डाले ऐसे ऐसे भी प्रयोग किए गए हैं जे घमक विषयमे प्रमाणरूप नही बन सकते हैं, तो ऐसे २ वाक्य हैं । क्या यहाँ तक प्रमाणता आ सकती है ?

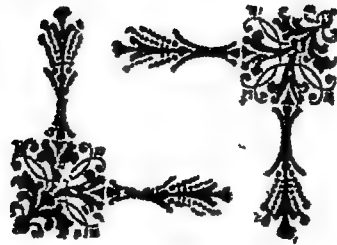
श्रुतिकी सबके प्रति समानता होनेपर अन्यतर अर्थको प्रमाण मानने की अयुक्तता उन श्रुति वाक्योंके जितने अर्थ किये जाते हैं वे अर्थ हैं अपूर्वार्थ याने अपूर्व अर्थपना भी ममस्त श्रुतियोमे समानता रूपमे पाया जाता है क्योंकि अन्य प्रमाण से न जाने गए धर्मादिकमें परम ब्रह्मादिकमें प्रवृत्ति होती है, लेकिन देखो कोई श्रुति व्यर्थ अपने अर्थका प्रतिपादन नहीं करती । अन्य अर्थका व्यवच्छेद करारकर यह कहा कि काय अर्थमें हीमें प्रमाणभूत है ऐसा श्रुतिवाक्य नहीं कहता अथवा स्वरूपार्थमे हो में प्रमाणभूत है अन्य अर्थमे नहीं ऐसा कोई श्रुति याने वेद वाक्य स्वयं अनन्य अर्थ नहीं कहता है । और अन्य योगका व्यवच्छेद भी नहीं करता आदिक । श्रुति तो सब प्रकारके अर्थके निकालनेके लिए एक समान वाक्य है । फिर उस श्रुतिसे यह कैसे सिद्ध किया जा सकता कि इसका अर्थ यही है, अन्य कोई अर्थ नहीं है । तो जब उस श्रुतिमें भावना नियोग बिचि अनेक अर्थ निकल रहे हैं तो उन अर्थोंमें कोई ही अर्थ तो प्रमाण भूत हो सकेगा । तो जब परस्पर विरुद्ध धर्म अर्थको बताने वाले वे श्रुतिवाक्य हैं तो उनमें फिर किसीको भी प्रमाणता नहीं दी जा सकती है । जैसे कि क्षणिक नित्य अद्वैत नानात्व आदिक सिद्धान्तका एकान्त करने वाले जितने भी वक्ता हैं उन सबको प्रमाण तो नहीं कहा जा सकता । प्रमाण होते तो उनके वाक्य परस्पर विरुद्ध न होने चाहिये थे । इसी प्रकार यदि श्रुतिवाक्य प्रमाण है तो उसका अर्थ परस्पर विरुद्ध न होना चाहिए था । लेकिन परस्पर विरुद्ध अर्थ हो रहे हैं अतएव श्रुतिवाक्य भी प्रमाण नहीं हैं । यो सिद्ध हुआ कि तीर्थ चलाने वाले या तीर्थ विच्छेद करने वाले सम्प्रदायोंमें तीर्थके नातेसे कोई सर्वांग नहीं हो सकता ।

पदोसे प्रसिद्धार्थकी प्रतिपत्ति होनेसे श्रुतिमे अर्थप्रतिपादकता होनेके कारण श्रुतिकी प्रमाणताका भीमासकोका सिद्धान्त - अब यहाँ भीमासक कहते हैं कि पद लोकमें जिन अर्थोंमे प्रसिद्ध हैं वेदमें भी उन ही अर्थोंमें वे पद प्रसिद्ध हैं । क्योंकि वेदमें उल्लिखित पदोका अध्याहार प्रकरणसे अर्थकी प्रतिकल्पना करनेकी आवश्यकता नहीं है और न उनकी प्रलगने परिभाषा निर्माणकी आवश्यकता है । जैसे कि गणितकी परिभाषायें निश्चित रहती हैं- बारह मासेका एक सोला आदिक रूपसे तो कुछ व्यवहारकालसे पहिले इस शब्दका यह अर्थ है ऐसा बहाँ सकत बना हुआ है । अब उसके बाद जो परिभाषण होता है वह व्यवहार निमित्तका कारण है, क्योंकि उसका सब कुछ पहिलेसे ही सकत निश्चित है । इसी तरह जिस तरह लोकमें जिन अर्थोंमें जो पद प्रसिद्ध हैं वेदमें भी पद उन्ही अर्थोंमे प्रसिद्ध हैं । सो जैसे लौकिक पदों

का जिन अर्थोंमें परिभाषण होना है उन्हीं अर्थोंमें वैदिक पदोंका भी परिभाषण होता है । इसी अर्थप्रसिद्धताके कारण पद ही अपना अर्थ बता देते हैं । तो जैम किसीने जिस वाक्यको कभी नहीं सुना वह उस वाक्यको सुनकर उस वाक्यार्थको जान जाता है उस ही तरह विद्वान् पुरुष श्रुतिवाक्यके अर्थोंको जान जाते हैं, जिसको कभी सुना भी नहीं ऐसे भी वैदिक पदोंको जान सकते हैं । तब यह बात युक्त हुई कि श्रुतिवाक्य अपने अर्थका प्रतिपादन स्वयमेव कर देता है और जो उसका अर्थ नहीं है उन अर्थोंका व्यवच्छेद कर देता है । यहाँ भीमोसकके इस कथनका भाव यह है कि जब उन्हें यह एापत्ति दी गई थी कि वेदवाक्य स्वयं तो अना अर्थ नहीं कहते । इसपर भीमोसक कह रहे हैं कि जैसे लकमें बोले जाने वाले पद अना अर्थ स्वयं बता देते हैं, उनकी प्रसिद्धि है जिन अर्थोंमें वे ही अर्थ तो उन पदोंके हैं । जैसे आग पानी आदिक यथा बोलते हैं और उन शब्दोंमें वह अर्थ समझ लेते हैं तो वे ही शब्द तो वैदिक पदोंमें हैं अतः जैसे जिन्होंने कभी किसी वाक्य माहिर्यको नहीं देखा वे विद्वान् भी देखकर पढ़ कर तुरन्त अर्थ लगा देते हैं । इसी तरह जिन्होंने श्रुतिवाक्य कभी नहीं सुना और वे जब सुनते हैं तो शीघ्र ही वे अर्थ लगा लेते हैं । तो अब वह वेदवाक्य भी अपने अर्थ का स्वयं ही अर्थ अर्थका परिहार करके प्रतिपादन करता है ।

श्रुतिमें अर्थप्रतिपादकताके पक्षका समाधान—उक्त आशकापर उत्तर देते हैं कि परीक्षा करनेपर यह कथन भी सगत नहीं बैठता क्योंकि जितनी भी श्रुतियाँ हैं, सब श्रुतियोंमें उस प्रकारके अर्थके प्रतिपादनकी अवशिष्टता है । कोई वाक्य बोला तो नियोगवादी उसमेंसे नियोग अर्थ बनाता है, भावनावादी भावना अर्थ बनाता है, स्वरूपवादी स्वरूप अर्थ बनाता है । तो जब सभी अर्थ बन रहे हैं और सबके लिए वह श्रुति समान है तो अर्थ असलमें क्या है ? यह तो जाहिर न हो सका । अगर श्रुतिवाक्य ही अपना अर्थ कहता तो सुनने वाले लोगोंको तो श्रुति समान है, वही अर्थ सबके ज्ञानमें होता किन्तु ऐसा नहीं है । श्रुतिके अर्थमें लोगोंको विस्मय है, इस कारण श्रुति अपने अर्थका स्वयं प्रतिपादन नहीं करते, यह बात बिल्कुल युक्तिसगत है । देखिये ! श्रुति का भाव ही अर्थ है अथवा नियोग ही अर्थ है यह व्यवस्था नहीं की जा सकती । जैसे कि लोकवाक्यका भी भावना ही अर्थ है या नियोग ही अर्थ है, यह बात निश्चित नहीं की जा सकती । नियोगका अर्थ है कि मैं इस काममें लगाया गया हूँ, ऐसा नियोजन और भावनाका अर्थ है, उस शब्दको सुनकर आत्मामें व्यापार होने लगे । तो यह बात तो लौकिक वाक्यके सुननेमें भी हुआ करती है । जैसे किसीने कहा कि वह पानी लावे ! तो सुनने वाला यह भाव, यह अर्थ कर सकता है कि मैं इस वाक्यके द्वारा पानी लाये जानेके काममें नियुक्त हुआ हूँ । यह बन गया इस लौकिक वाक्यका नियोग अर्थ और कोई उम अर्थको सुनकर आत्मामें उस तरहका यत्न करे तो उसने भावना अर्थ लगाया तो वहाँ भी भावना ही अर्थ है या नियोग ही अर्थ है ? यह बात नहीं ठहर सकती, ऐसे ही वैदिक वाक्यका भी भावना ही अर्थ है

या नियोग ही अर्थ है, यह बात नहीं ठहरा सकते और न ही सत्तामात्र विधि ही अर्थ है किसी वाक्यका याने ग्रहस्वरूप ही अर्थ है यह भी नहीं ठहरा सकते । तो जब श्रुतिके उन तीन चार अर्थोंमेंसे किसी एक अर्थमें प्रतिष्ठा नहीं कर सकते कि इस वाक्यका यह ही अर्थ है, और अर्थ नहीं है, यह अन्य-योग व्यवच्छेद न हो सका अर्थात् अन्य अर्थका निषेध करके किसी एक अर्थको प्रतिष्ठित करना यह बात तो न बन सकी, क्योंकि उन सर्व श्रुतियोंमें उनके समस्त अर्थोंमें अनेक प्रकारकी वाचार्थें आती हैं जैसा कि इस प्रकरणमें बहुत बार वर्णन किया जा चुका है । तो इससे यह सिद्ध है कि जैसे सुगत आदिक परस्पर विरुद्ध वाक्य बोलनेके कारण प्रमाण नहीं है इसी प्रकार श्रुति भी, आगम भी, परस्परविरुद्ध अर्थको बनानेके कारण प्रमाण नहीं है यह बात सिद्ध होती है । और, फिर इस कारिकाका जैसे अर्थ लगाया गया कि तीर्थ करने वालेके सिद्धान्तमें परस्पर विरोध जाता है अतः उन सबकी आप्रता नहीं है । इसी प्रकार यह अर्थ भी घटित होता है कि तीर्थका विनाश करने वाले सम्प्रदायोंमें भी परस्पर विरोध होनेसे उन सबकी भी आप्रता प्रमाणमें नहीं आ सकती ।



आप्तमीमांसा-प्रवचन

[द्वितीय भाग]

[प्रवक्ता - अव्यात्मयोगी, न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ कुल्लुक मनोहर जी वर्णी
'सहजानन्द' जी महाराज]

मोक्षमार्गस्य नेतार भेत्तार कर्मभूभृताम् ।
ज्ञातार विश्वतत्त्वानां वन्दे तद्गुणलब्धये ।

प्रकरणमेव वक्तव्यकी प्रारम्भिक भूमिका—एतत्त्वार्थ महाग्रन्थके मगलाचरणकी भूमिका रूपमें रचित इस आप्तमीमांसा ग्रन्थमें आप्तकी मीमांसाकी गई है । आप्तका अर्थ है अरहत देव जिनके द्वारा धर्म देशना विकसित हुई है, जिनका वचन पूर्णतया प्रमाणभूत है, जिनके प्रणीत तत्त्वोपदेशोपर चल कर यह जीव शान्त निर्मल हो सकता है । ऐसे आप्त प्रभुकी मीमांसामें सर्वप्रथम बताया है कि हे प्रभो ! आपके पास देव आपते हैं, आपका आकाशमें गमन होता है, आपके निकट चामरादि विभूतियाँ हैं इन बातोंसे आप हमारे महान नहीं हैं, क्योंकि ये चमत्कार मायावी पुरुषोंमें भी देखे जाते हैं । हे प्रभो ! आपका शरीर सम्बन्धी अन्तरङ्ग अतिशय है, पुष्पवृष्टि आदि वहिरङ्ग, महोदय है इस कारण आप मेरे लिये महान नहीं हो, क्योंकि ये बातें रागादिमानसुर असुरोंमें भी पाई जाती हैं । हे प्रभो ! आपने एक तीर्थ (शासन) चलाया है इस कारण महान होनेके सम्बन्धमें बात यह है कि तीर्थ चलाने वाले विभिन्न अनेक पुरुष हुए हैं किन्तु उन सबके वचनोंमें परस्पर विरोध है, इस कारण सबके आपसपना नहीं हो सकता कोई ही गुरु हो सकता है । यह बात सुनकर भट्ट प्रभाकर मीमांसक बोले कि सत्य है यह बात कि तीर्थ चलाने वालेके वचनमें परस्पर विरोध है इसी कारण तो कोई सर्वज्ञ हो ही नहीं सकता । अतः अरीरूपेण श्रुति ही प्रमाण है । इसपर कहा गया है कि तीर्थं कृन्तति इति तीर्थकृत् अथवा तीर्थच्छेद सम्प्रदायमें भी परस्पर विरोध है, भावनावादी भट्ट श्रुतिवाक्यका अर्थ भावना कहते हैं नियोगवादी प्रभाकर श्रुतिवाक्य का अर्थ नियोग कहते हैं, विधिवादी वेदान्ती श्रुतिवाक्यका अर्थ स्वरूप अर्थात् ब्रह्म कहते हैं । उन सबमें भी परस्पर विरोध है इस कारण इनमें भी आप्तता नहीं है ।

चार्वाक द्वारा आप्त आगम आदिका निराकरण और, इन्द्रियगोचर

पदार्थमे ही प्रमाणत्वका कथन — यह सब कथन सुनकर चार्वाक लोग कहते हैं कि यह सब बड़ा ही अच्छा कहा गया है। य सब बातें तो हमें इष्ट ही हैं, क्योंकि न तो सुगत आदिक कोई सर्वज्ञ है, और न ये कोई प्रमाण हैं, न वेदवाक्य भी प्रमाण हैं। प्रमाण तो केवल यही है जो कुछ झेलोस दिला सकता है, जो इन्द्रियोके द्वारा अनुभव में आता है। निष्कर्ष यह है कि केवल इन्द्रिय प्रत्यक्ष ही प्रमाण है। न तो कोई तीर्थ-कर प्रमाण है, न कोई वेद अथवा अन्य आगम प्रमाण है, न तक प्रमाण है, क्योंकि उन सबमें परस्पर विरोध है। और, देखिये तक तो अव्यवस्थित चीज है। तर्क वितर्कों की क्या व्यवस्था ? तक करके झूठेको सच्चा बना दिया जा सकता, सच्चेको झूठा बना दिया जा सकता। तक तो यों है जैसे कि मामकी नाक, उसे जहाँ चाहे जब चाहे मोड़ दें ऐसे हो तर्कमे जान नहीं होती, वह अव्यवस्थित है और आगम विभिन्न है। कोई कुछ कहता, कोई कुछ कहना, तो किसका प्रमाण माना जाय ? एक दूसरेके प्रति सभी अप्रमाण हैं और कोई लोकमे सुगत, कविल, जिन आदि कोई मुनी ऐसा नहीं है जिसके वचन प्रमाणभूत हों। सो बात यह है कि धर्मका जो तत्त्व है वह तो गुफामे रखा है, अर्थात् कुछ है नहीं। जैसे लोकमे कहते हैं ना कि अपनी बात लाखमे रख दो, मान्ये प्रमाण करने योग्य नहीं है। सो धर्मका तत्त्व तो गुफामें रखा हुआ है इस कारण यह बात निश्चित रखा कि जिस रास्तेमे महाजन गए हैं वही हमारा रास्ता है। न किसी आगमका विश्वास करो, न तकका, न किसी ऋषी सतके वचनका, न भगवानका, किन्तु जिस रास्तेमे महाजन गए हैं वही पथ है। उसपर चलना चाहिए। क्योंकि सब बातें तो प्रमाणरूप नहीं हैं, किन्तु हमारे जो गुरु हैं, जिन्हें हम देवतारूप मानते हैं वे बृहस्पति ही वास्तवमे सम्वादक है, क्योंकि हमारे गुरुका प्रत्यक्षसिद्ध पृथ्वी आदिक तत्त्वोका उपदेश है, इस कारण प्रमाण तो एक प्रत्यक्ष ही है, न आगम, न तर्क न सुगत आदिक ये सब कोई प्रमाणभूत नहीं हैं।

चार्वाकाभिमत नास्तिक्य पक्षका निराकरण — चार्वाकके उक्त कथन पर समाधान करते हैं कि उन चार्वाकोका यह गिद्धान्त अप्रमाण है क्योंकि वह लोकापतिक है याने लोकमे जैसा अपनी पुरुषोंका मन है ठीक वैसा ही मतव्य है, क्योंकि चार्वाकोका जो मगध्य है कि सर्वज्ञ आदिक परीक्ष प्रत्यक्ष प्रमाणसे नहीं बन सकती, क्योंकि बताइये कि सर्वज्ञ और प्रत्यक्ष के अभावका अन्य प्रमाण ये सब नहीं हैं, यह तुमने कैसे जाना ? यह बात प्रत्यक्षका तो विषय है नहीं। कोई कहे कि हमने तो प्रत्यक्षसे जान लिया कि सर्वज्ञ नहीं है तो सर्वज्ञका अभाव जानना क्या इस इन्द्रियका काम है अथवा अनुमान आदिक प्रमाण नहीं हैं यह जानना क्या प्रत्यक्षका काम है ? यदि प्रत्यक्षसे सर्वज्ञका और अन्य प्रमाणका अभाव जान लिया जाय तो इसमे तो बड़ा दोष आता है। देखिये ! यदि प्रत्यक्ष सर्वज्ञके, मुनिके, अथवा प्रमाणके, वेदादिक आगमके, अनुमानके और तर्कके अभावकी व्यवस्था कर लेता है यह हेतु देकर कि

प्रत्यक्ष इन पदार्थोंमें प्रवृत्ति नहीं करता प्रत्यक्षसे यह जाना नहीं जाता इसलिए इन सबका अभाव है। यो यदि प्रत्यक्षसे सर्वज्ञका व प्रमाणान्तर आदिकका अभाव मानते हो तो फिर वह ही प्रत्यक्ष अन्य देश कालमें रहने वाले पुरुषान्तरके प्रत्यक्षका भी अभाव सिद्ध कर देगा। दुनियामें कितने मनुष्य हैं ? विश्वमें रहने वाले लोग तो हमारे प्रत्यक्षमें नहीं आ रहे तो फिर कह दो कि कोई दुनियामें है ही नहीं। हम हैं और हमारे पड़ोसके लोग हैं, बाकी तो लोग होते ही नहीं क्योंकि प्रत्यक्षसे उन्हें तो देख ही नहीं रहे। सो यदि प्रत्यक्षसे सर्वज्ञ प्रमाणान्तर आदिकके अभावकी व्यवस्था करेंगे तो, लोग भी नहीं हैं ऐसा भी प्रत्यक्षसे सिद्ध करलो और फिर दूसरेके प्रत्यक्षमें भले ही आये यह पृथ्वी लेकिन न तो उनके ज्ञानका प्रत्यक्ष है और न सारी जमीन का प्रत्यक्ष है। तब फिर पृथ्वी आदिकका भी अभाव सिद्ध कर दो कि ये भी कुछ नहीं हैं। और, फिर सबसे बड़ा प्रसंग यह भी आ जायगा कि तुम लोग जो स्वयं बृहस्पतिको मान रहे हो चारुवाकोंका गुरु बृहस्पति है तो वह बृहस्पति इन इन्द्रियोसे नहीं दिखता तो वह भी न रहा और बृहस्पति आदिकके द्वारा जो प्रत्यक्ष हो रहा वह भी न रहा तो सभी चीजोंका अभाव सिद्ध हो जायगा। हम कारण प्रत्यक्ष सर्वज्ञके अभाव को सिद्ध कर ही नहीं सकता। न किसी अन्य प्रमाणके अभावको सिद्ध कर सकता। प्रत्यक्षके ये विषय नहीं हैं इस कारण सर्वज्ञके अभाव और अन्य प्रमाणोंके अभावकी व्यवस्था नहीं की जा सकती है।

प्रत्यक्ष प्रमाणसे सर्वज्ञाभाव व प्रमाणान्तराभाव सिद्ध करनेके मन्तव्य का निराकरण—अब यहाँ चा कि कहते हैं कि बृहस्पतिका प्रत्यक्ष स्वयं बृहस्पति के प्रत्यक्षकी व्यवस्था कर देगा और पृथ्वी आदिक अपने विषयकी भी व्यवस्था कर देगा, क्योंकि बृहस्पतिके प्रत्यक्षकी उसमें प्रवृत्ति हो रही है, इस कारण न तो बृहस्पति के प्रत्यक्ष ज्ञानका अभाव होगा और न उस प्रत्यक्षके विषयभूत पृथ्वी आदिक पदार्थों का अभाव होगा। इसपर उत्तरमें कहते हैं कि जैसे चारुवाक यह कह रहे हैं कि बृहस्पतिका प्रत्यक्ष अपने और पर पदार्थका ग्रहण करने वाला है, और उनका प्रत्यक्ष स्वरूप उनके प्रत्यक्षसे जान लिया जाता है और पृथ्वी आदिक पदार्थ भी जान लिए जाते हैं, और यो हमारे गुरुके प्रत्यक्षका और प्रत्यक्षके विषयभूत पृथ्वी आदिक पदार्थों का अभाव नहीं होता है। तो यो सर्वज्ञ भी स्वसम्बेदनसे अपने स्वरूपका और स्वगणितिक धर्म अघर्म आदिक विषयोंको प्रसिद्ध करले तो इसमें कौन सी आपत्ति है ? और, फिर कैसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध होगा ? साथ ही यह भी देखिये कि तक आदिक अन्य प्रमाण और हेतुवादरूप अनुमान प्रमाण तथा अहेतुवादरूप आगम प्रमाणके भी वे सर्वज्ञ व्यवस्थापक बन जायेंगे, फिर अन्य प्रमाणोंके अभावकी भी सिद्धि कैसे होगी ? अब यहाँ चारुवाक कहते हैं कि सर्वज्ञ अपना और परपदार्थोंका व्यवस्थापक है इसमें क्या प्रमाण है ! तो इसपर जैन आदिक उत्तर देते हैं कि अपने एक प्रत्यक्षको ही प्रमाण मानने वाले चारुवाकके यहाँ प्रत्यक्षान्तर याने बृहस्पतिका प्रत्यक्ष स्व और पर

को विषय करने वाला, इस बातमें भी क्या प्रमाण है ? तब चार्वाक कहते हैं कि हमारे व्यवहारिका प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष और परंपरा का ग्रहण करने वाला है यह तो हमारी गुरु परंपरा में प्रसिद्ध ही है । तो उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह सर्वज्ञके प्रत्यक्षसे भी सब और परकी व्यवस्था बनी हुई है, यह बात गुरु परंपरामें ही प्रसिद्ध है इस कारण प्रत्यक्ष सर्वज्ञके अभावकी अवस्था प्रमाणान्तरके अभावकी सिद्ध कर सकने वाला नहीं है । अन्यथा अर्थात् प्रत्यक्षमें ही यदि सर्वज्ञ आदिके व प्रमाणान्तर आदिके अभावकी सिद्ध करने लगे तो हममें ऐसे दोष आयेंगे कि जिनका परिहार करना ही कठिन है । फिर तो स्वरविद्या आदिक अमन्य पदार्थोंकी भी व्यवस्था माननी पड़ेगी । जो जिसका विषयभूत नहीं है वह उसकी भी विषय करने लगे तब तो अटपट ज्ञान ज्ञेयका प्रमाण या जायगा प्रत्यक्ष सर्वज्ञके अभाव और प्रमाणान्तरके अभावकी विषय नहीं करता और फिर प्रत्यक्षमें ही सर्वज्ञका अभाव अवस्था प्रमाणान्तरका अभाव मान बैठेंगे तब फिर इस प्रत्यक्षमें गुरुता प्रत्यक्ष या अन्य देशका, पदार्थका प्रत्यक्ष भी न होनेसे उनका अभाव मानना होगा । तो इस कारण प्रत्यक्ष सर्वज्ञके अभावका और अन्य प्रमाणके अभावका साधक नहीं है अब चार्वाक यहाँ कहते हैं कि हम अनुमानसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध कहने लगेगे । सच नहीं है क्योंकि वह प्रत्यक्ष प्रमाणका विषयभूत नहीं है ऐसा हम अनुमानसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध कर देंगे, तो उत्तरमें कहते हैं कि आप अनुमानसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध कर हो नहीं सकते, क्योंकि प्रथम तो एक कोई अनुमान बाध-रहित ऐसा है ही ही कि जिससे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध हो जाय । फिर दूसरी बात जो आपके लिए मुख्य लागू होती है वह यही है कि आपके मतमें अनुमान माना ही नहीं गया है, अनुमान आपके र ही असिद्ध है । असिद्ध अनुमानसे कुछ बात सिद्ध नहीं की जा सकती है । और, इस तरहसे तो फिर चूँकि आपने अनुमानकी तो माना है प्रमुख अप्रमाण, गीण और प्रत्यक्षकी ही आप एक मुख्य प्रमाण मानते हो तो जो गीण प्रमाण है उससे मुख्य प्रत्यक्ष प्रमाणका निरूपण नहीं हो सकता है ।

चार्वाकको अनिष्ट व असिद्ध अनुमानसे सर्वज्ञाभावकी व प्रमाणान्तराभावकी सिद्ध करनेकी अशक्यता — अब यहाँ पर चार्वाक लोग कहते हैं कि अनुमान क्या सामान्य साध्यकी सिद्ध कराना है या विशेषरूप साध्यकी ? यदि सामान्य साध्यका साधक अनुमानको मानते हो तो वह सिद्ध ही बात है । अनुमान सामान्यरूप है अर्थात् कोई प्रमाणताको लिए हुए नहीं है । एक साधारण बात है । तो सामान्य रूप अनुमान माननेपर तो सिद्ध साधनकी बात है और यदि विशेष साध्यका साधक अनुमान मानते हो तो उसकी सिद्धि ही नहीं, उसका अयोग्य ही नहीं है और फिर सभी अनुमानोंमें विरुद्ध हेतुभास दोष सम्भव हो जायगा । ऐसी बात कहनेपर उत्तरमें कहते हैं कि देखो कितने पाणन्यूनकी बात है कि स्पष्ट यहकर कि सामान्य साध्यका साधक अनुमान सामान्य है अप्रमाण है तो सिद्धसाधन है विशेष साध्यकी सिद्ध करनेमें हेतु विरुद्ध हो जाता है सो यो अनुमान सिद्ध नहीं हो सकता यों कहकर स्वयं अनुमान

प्रमाणको तो मानते नहीं, अनुमानका निराकरण करते हैं और अनुमानसे ही सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करना चाहते अथवा अनुमानसे अन्य प्रमाणका अभाव सिद्ध करना चाहते । जब अनुमान प्रमाण चारुवाक मानते ही नहीं तो अप्रमाण अनुमानसे किमी बातकी सिद्धि कैसे की जा सकती है ? तो यो अनुमानका निराकरण करते हुए चारुवाक लोग अनुमानसे सर्वज्ञके अभावकी, प्रमाणान्तरोके अभावकी सिद्धि करते हैं तो ये कैसे वेसुध न कहे जायेंगे । प्रतिपत्ताको (चारुवाकको) जो प्रमाण प्रसिद्ध हो वही तो अपने प्रमेयका निर्णय करने वाला हो सकता है । असिद्ध प्रमाण और असिद्ध प्रमाण अपने प्रमेयका निश्चय करने वाले नहीं हो सकते । यदि अप्रसिद्ध प्रमाण किसी प्रमेयका निश्चय करने वाला हो जाय तो अप्रसिद्ध प्रमाण खरविषाण आकाश पुष्प आदिक असत् पदार्थोंकी भी व्यवस्था कर बैठे । इससे यह भी नहीं कह सकते कि अनुमान प्रमाणसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध कर दिया जायगा । या प्रमाणान्तरका अभाव मान लिया जायगा । अनुमान प्रमाण मानते ही नहीं चारुवाक लोग, फिर अनुमानसे कैसे कुछ सिद्ध कर सकते ।

परप्रसिद्ध अनुमानसे सर्वज्ञादिकी असत्ता कहनेका विफल प्रयास—
अब यहाँ चार्वाक कहते हैं कि जैन आदिकके यहाँ तो अनुमान प्रसिद्ध है ना ? वे लोग तो प्रमाण मानते हैं, तो दूसरोके यहाँ प्रसिद्ध याने प्रमाणरूपसे माने गए अनुमानसे सर्वज्ञके अभावको सिद्ध कर देंगे पर प्रसिद्ध अनुमान ही अन्य प्रमाणके अभावकी सिद्ध कर देगा । तो इसपर उत्तर देते हैं कि आप जो परप्रसिद्ध अनुमानसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करना चाहते हो तो यह तो बतलावो कि जैन आदिकके यहाँ अनुमान प्रमाण सिद्ध है या प्रमाणके बिना ही है । चारुवाक लोग जैन आदिकके द्वारा प्रसिद्ध अनुमान से सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करना चाहते तो वे यह बतलाये कि वह अनुमान प्रमाण जैन आदिकके यहाँ प्रमाणसे सिद्ध है या नहीं ? यदि कहो कि जैनादिकके यहाँ प्रमाणसे सिद्ध है तो प्रमाणसे ही तो सिद्ध हो गया ना । जा बात प्रमाणसे सिद्ध है वह चाहे जैनोंके यहाँ सही पर प्रमाणसे सिद्ध बात तो अपनेको भी असिद्ध न होना चाहिये । जो प्रमाणसे सिद्ध है वह तो सभीको सिद्ध है वादीको भी और प्रतिवादीको भी । तो जैसे जैन आदिक परके यहाँ अनुमान प्रमाणसिद्ध है उसी प्रकार चार्वाकको भी अनुमान प्रमाण सिद्ध मानना ही होगा क्योंकि जो प्रमाणसिद्ध बात है उसमें सभीको भी विवाद न रहना चाहिए । जैसे कि प्रत्यक्ष एक प्रमाणसिद्ध है ना, तो प्रत्यक्षके बारेमें न चार्वाक विवाद रखते हैं और न जैनादिक विवाद रखते हैं तो ऐसे ही जब अनुमान प्रमाणसिद्ध है तो जैसे जैन आदिकको अनुमानकी प्रमाणतामें विवाद नहीं है इसी प्रकार चार्वाक आदिक सभीको विवाद न होना चाहिये अन्यथा इसमें अतिप्रसन्न होव होंगे । कैसे कि जब प्रमाण सिद्धको भी विवादग्रस्त मान लेते हो तो प्रमाण सिद्ध प्रत्यक्षमें भी विवाद आ बैठेगा । और, जब प्रत्यक्षमें भी विवादकी विषयता आ पड़ेगी तो वह चार्वाकके वहाँ भी सत्य न माना जायगा । इस कारण यह बात सन्नता होगा

कि जो बिना परके यहाँ प्रमाणसे सिद्ध बात है, वह वादीके यहाँ भी प्रमाणसिद्ध होगी ही जैसे यहाँ अनुमान प्रमाण जैनादिकोंके प्रमाण सिद्ध मान लिया है तो वह चार्वाक को खपने लिए भी प्रमाणसिद्ध मानना होगा। जो चीज प्रमाणसिद्ध है वह तो सबको ही प्रमाण सिद्ध है। जैसा कि प्रत्यक्ष प्रमाण सिद्ध है तो सभीके लिए प्रमाणसिद्ध है और अनुमानका यहाँ पर चार्वाकोंने प्रथम विरूपमें प्रमाणसिद्ध मान ही लिया है। इस कारण अनुमान चार्वाकवादीके लिए भी सिद्ध नहीं हो सकता। चार्वाकको भी अनुमान प्रमाण मानना ही पड़ेगा। अन्यथा अर्थात् यदि प्रमाणके बिना ही वह अनुमान है तो जैनोंके यहाँ भी अनुमान प्रमाण न रहेगा। तो जब किसीके यहाँ भी अनुमान प्रमाण न रहे सदा तो अनुमानसे कुछ सिद्ध तो नही कर सकते। तो यो भी अनुमानसे सर्वज्ञता प्रभाव भी सिद्ध नहीं कर सकते।

प्रमाणसिद्धको मान्य करनेकी व असिद्धको अपमान्य करनेकी सर्वत्र घटित—जो परके यहाँ प्रमाण सिद्ध नही है वह वादीके भी प्रमाण सिद्ध न होगा। और इस तरह फिर यह बात घटित हो जाती है कि जो प्रमाणके बिना सिद्ध है वह दूसरेके यहाँ भी सिद्ध नहीं है। जो बात बिना प्रमाणके है और प्रमाणसे व्यवस्थित होती ही नहीं वह तो किसीके यहाँ भी व्यवस्थित न होगा। जैसे कि जैन आदिकोंके द्वारा न माना गया पदार्थ वह प्रमाण बिना है इस कारणसे सभीके यहाँ भी असिद्ध है या जो जो भी बात प्रमाणके बिना न सिद्ध हो अर्थात् जिसमें प्रमाण लगता ही न हो, अप्रमाण हो वह तो परके लिए अप्रमाण है। और, यहाँ इस समय जैन आदिकोंने अनुमान प्रमाणके बिना मान लिया कि वह अप्रमाण है तो परके यहाँ भी अनुमान सिद्ध न हो सका तो फिर ऐसी असिद्धमें अनुमानके द्वारा सर्वज्ञता प्रभाव प्रथवा अन्य प्रमाणका अभाव कैसे सिद्ध किया जा सकता है? अन्यथा जो बात चार्वाकने स्वयं नहीं माना है, ऐसा जो तत्त्व है, अनुमान है, परलाक है उसकी भी सिद्धि बन बैठेगी, क्योंकि अब तो अप्रमाणिक कथनसे भी जिस चीज़को प्रमाण मान लिया जाता है। तो चार्वाकके यहाँ भी अनभिमत तत्त्व सिद्ध हो जायगा।

प्रत्यक्षसे सर्वज्ञता अभाव मानने वालोंके सर्वज्ञत्वकी प्रसक्ति— देखिये ! ये चार्वाक एक इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमाणसे सब सबज्ञरहित पुरुष समूहको जान रहे हैं तो क्या कर रहे कि यह इन्द्रिय प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है इस सिद्धान्तका तात्पर्य कर रहे, सो ये प्रत्यक्षप्रमाणसे इन्द्रियज्ञानसे सारी दुनियाको जान रहे हैं। जब सारी दुनियाको जान लिया कि यहाँ सबज्ञ नहीं है तभी तो निषेध करेंगे कि कोई सर्वज्ञ नहीं है। तो सबज्ञ नहीं है, यह जाननेके लिए पहिले सारी दुनिया जाननी होगी। इस तरह जब सारी दुनिया जान ली तो ये चार्वाक ही सर्वज्ञ हो गए अथवा इन्द्रिय प्रत्यक्षका विषय सारी दुनियाका जानना बन गया। सो दोनों ही सिद्धान्तका जो कि चार्वाक लोग मानते हैं घात हो गया। जो स्वयं स्वीकार नहीं किया गया, अथवा जो अनिष्ट है

चारुवाकोको, ऐसा अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष भी इन चार्वाकियोंके यहाँ सिद्ध हो जायगा । जब एक इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमाणमे ही सारी दुनियाको समस्त पुरुषसमूहको सर्वज्ञरहित ज्ञान लिया तो क्या मान लिया कि अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष होता है कुछ । और, अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष चारुवाकोको इष्ट है नहीं । इन्द्रिय प्रत्यक्षके द्वारा सर्वज्ञ रहित पुरुष समूहका ज्ञान बन सकता । अतः अतीन्द्रिय प्रत्यक्षके बिना, इन्द्रिय प्रत्यक्षके ही द्वारा अन्य प्रमाणके अभावका ज्ञान जैसे नहीं बनता इसी प्रकार इन्द्रिय प्रत्यक्षके द्वारा सर्वज्ञ रहित सारे विश्वका भी ज्ञान नहीं बनता । और यदि मान लिया जाय कि ये चारुवाक सब जगह सब समय जहाँमें सर्वज्ञपनेके अभावके प्रत्यक्षसे जान रहे हैं तो इसके मायने यह हुआ कि यह चारुवाक स्वयं सर्वज्ञ हो गया और ऐसा माननेपर चारुवाकका यह कथन निराकृत हो जाता है कि सर्वज्ञ अथवा अनुमान आदिक प्रमाण हैं ही नहीं । स्वयं सर्वज्ञ बन गया । सर्वज्ञका अभाव कैसे सिद्ध करोगे ? अथवा प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है ऐसा जो चारुवाकका अभिप्राय है वह निराकृत हो गया । जब अन्य देश अन्य काल अन्य पुरुषोंके प्रत्यक्षको स्वयं प्रत्यक्षसे प्रमाण मान लिया तो वही सर्वदर्शी बन गया ।

अनुमानसे सर्वज्ञाभावकी सिद्धि करनेका यत्न करनेपर अनुमानमे प्रामाण्यकी प्रसिद्धि— देखिये । लिङ्गजन्त अनुमान जो कि सम्वादक है अर्थात् यथार्थ कथन करने वाला है, विवाद रहित है उस अनुमानसे यदि सर्वज्ञके अभावकी या किसी की सिद्धि करोगे तो इसके मायने है कि अनुमानमे प्रमाण आ गया । तात्पर्य यहाँ यह है कि चार्वाक अनुमान प्रमाणसे सर्वज्ञका अभाव सिद्ध करना चाहते हैं । सो अनुमान प्रमाण यदि प्रमाणभूत है तो प्रमाणान्तरका अभाव कैसे सिद्ध किया जा सकेगा ? और, यदि अनुमान प्रमाण स्वयं प्रमाण नहीं है, अप्रमाण है तो अप्रमाणभूत अनुमानसे न तो सर्वज्ञके अभावका सिद्धि का जा सकती न अन्य परिमाणके अभाव की सिद्धि की जा सकती । जैन आदिकके यहाँ प्रसिद्ध अनुमानके द्वारा कुछ भी सिद्ध करनेपर यह तो सिद्ध हो ही गया कि वह अनुमान प्रमाणभूत है, जिस अनुमानके द्वारा कुछ सिद्ध किया गया । तो जब अनुमानमे प्रमाणना सिद्ध हो गई तो चारुवाकके यहाँ भी अनुमानमे प्रमाणताकी सिद्धि होना अनिवार्य हो गया, उसे भी मानना ही पड़ेगा कि अनुमान भी प्रमाण है अथवा अर्थात् प्रमाणक बिना ही असिद्ध अनुमान होनेपर जैन आदिकके यहाँ भी उस अनुमानकी प्रसिद्धि न रहेगी । तो अप्रसिद्ध अनुमानमे सर्वज्ञका अभाव कैसे सिद्ध किया जा सकता है ? यदि अनुमान आदिक प्रमाणभूत मानकर फिर अनुमानसे सर्वज्ञका और प्रमाणान्तरका अभाव सिद्ध करते हो तो अनुमान स्वयं प्रमाणभूत हो ही गया ।

अनुमानमे प्रामाण्य माननेपर चार्वाकिके सर्व अभिमतोंकी सिद्धि— अब आगे देखिये । जब अनुमान प्रमाणभूत हुआ तो उसके साथ तक आदिक ज्ञान भी प्रमाणभूत हो जाते हैं, क्योंकि अनुमान प्रमाण तक माने बिना सिद्ध नहीं होता । जब

तक साध्य साधनकी व्याप्ति स्वीकार न कर ली जाय तब तक साधनको साध्यका ज्ञात नही कहा जा सकता और माध्य साधनकी व्याप्तिको स्वीकार करनेका ही अर्थ है तत्कज्ञानको मान लेना, और तत्कज्ञान भी तब तक नहीं बन सकता जब तक सामान्यरूपसे साध्यसाधनका स्मरण न कर लिया जाय । जहाँ—जड़ा धूम होता है वहाँ—जड़ा अग्नि होती है, इस तरह जब तक अनेक जगहोंका साध्य-साधन स्मरण में न आये तब तक तत्क ज्ञान नहीं बन सकता । जो लो यो स्मरण, प्रमाण भी मानना पड़ेगा । तो इस तरह अनेक प्रमाणोंकी सिद्धि अनिवार्यरूपसे हो ही जाती है । यो चारुवाकके यहाँ न तो प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है यह सिद्ध हो सकता अर्थात् अनुमान, तर्क आदि कोई प्रमाण नहीं है, यह सिद्ध नहीं हो सकता तथा सर्वज्ञ भी नहीं है यह भी सिद्ध नहीं हो सकता, परलोक आदिक नहीं है, यह भी सिद्ध नहीं हो सकता । तो चारुवाक को जो यह सन्तोष हो रहा है कि जब प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है तो न सुगत सबज्ञ है, न वेद प्रमाण है, न अन्य कोई प्रमाण भी है । और, तब इस जीवनमें खूब आरामसे जिया जाय, खूब खाया पिया जाय, मौज उड़ाया जाय, न परलोक है, न उसका कुछ फल है । इस तरह स्वच्छन्द बनकर अपने सासारिक सुखोंका पोषण करनेका मतव्य चारुवाकके गहाँ चारुवाक चारुवाक मतव्यके समर्थकोंका ही विधान करने वाला है । इस कारण चारुवाकका कहीं मतव्य नहीं है । परलोक है अनुमान प्रमाण है, उससे आत्माके स्वरूपकी सिद्धि है, निर्गुण आत्माकी सिद्धि है, पुण्य-पापके फलका व्यवस्था है, इन तथ्योंका निराकरण नहीं किया जा सकता ।

शून्यवादीका मतव्य चारुवाक एक प्रत्यक्षका ही प्रमाण मानता है, अन्य प्रमाणोंको अथवा सर्वज्ञ आदिक परोक्षभूत अर्थोंको नहीं मानता है । इसके निराकरण में जब यह आपत्ति दी गई कि परके अप्रसिद्ध अनुमानसे प्रमाणान्तरके अभावको सिद्ध करें अर्थात् अग्रमाण अनुमानमें प्रमाणान्तरोका अभाव सिद्ध करें, तब फिर इस तरह प्रत्यक्षमें भी प्रमाणता न रहेगी । प्रत्यक्ष भी अनेकोंके यहाँ अप्रसिद्ध है, क्योंकि कोई कोई लोग प्रत्यक्षको भी प्रमाण न मानने वाले हैं । तब चारुवाक सिद्धान्तका भी विघात हो जायगा । यह बात सुनकर तत्त्वोपलववादी कहते हैं कि बाह ! यह तो बहुत ही भली कही, यह तो हमें दृष्ट ही है । तत्त्वोपलववादका यह अर्थ है कि तत्त्व कुछ भी नहीं है । सब तत्त्वोंमें बाधा आती है, इसलिए सब कथन अप्रमाण है । एक शून्य ही वास्तविक तत्त्व है । इस तरहका तत्त्वोपलव मानने वाले दार्शनिक समस्त प्रत्यक्षादिक प्रमाण तत्त्वोंको और प्रमेय तत्त्वोंको बाधित ही मानते हैं । सो उनका कहना है कि प्रत्यक्ष भी प्रमाण मत बनी अनुमान आदिक भी प्रमाण मत बनी सर्वज्ञ की अभाव भी सिद्ध है । यो एक शून्यमात्र ही वास्तविकता है ।

शून्यवादके मन्तव्यका निराकरण — तत्त्वोपलववादियोंके उक्त कथनपर समाधान करते हैं कि उनका इस प्रकारका मतव्य प्रमाणरहित है । तत्त्व कुछ नहीं है

शून्य है, इसकी सिद्धि करने वाला कोई प्रमाण नहीं है। तब यही सिद्ध हुआ कि सब कुछ बाधित है। तत्त्व है नहीं कुछ, यह भी कहना अशक्य है। और, प्रमाणों के बिना तत्त्वोपप्लव माना जाय तो तत्त्व सब अबाधित है यह कहना भी शक्य है। जैसे कि एक वचनमात्रसे ही तत्त्वोपप्लवको मान लिया, सबको बाधित निराकृत असत् सिद्ध किया। और भी देखिये ! तत्त्वोपप्लव है ऐसा कहना किसी तत्त्वकी मुख्यता रखता है, उनके भी वचन मात्रसे ही यह सिद्ध हो बैठेगा कि तत्त्व कुछ अबाधित है ही। यदि कहोगे कि तत्त्व है, इसमें प्रमाण क्या ? यह तो अभावाप्रमाण है तो अप्रमाणता तो अब दोनों जगह समान है। और अभी तत्त्व की विद्विमे प्रमाण तुम मान भी नहीं रहे हो, इसमें तत्त्वोपप्लव सिद्ध नहीं होता। और भी देखिये ! सर्वज्ञ अथवा प्रमाणान्तरका अभाव सिद्ध करने वाला प्रत्यक्ष तो है नहीं। अर्थात् समस्त तत्त्वोंका उपप्लव सिद्ध कहने वाला प्रत्यक्ष तो है नहीं सत्ता, क्योंकि प्रत्यक्षको वरोक्षभूत अर्थके अभावका साधक माननेपर बहुतसे दोष आते हैं, फिर तो जो अर्थ निकटमें ही कुछ है वही मात्र कुछ है वही मात्र कुछ मान लें और बाकी मात्र दुर्निर्वाह पुरुष ये कुछ भी न रहेंगे। तो प्रत्यक्षमें सर्वज्ञका और प्रमाणान्तरका अभाव सिद्ध नहीं होता इसी प्रकार अनुमान भी सर्वज्ञका और प्रमाणान्तरका अभाव सिद्ध नहीं कर सकना क्योंकि अनुमानकी असिद्धि है। देखिये ! प्रत्यक्षके विषयभूत पदार्थको, अनुमेय पदार्थको, जो कि अत्यन्त परोक्षभूत हैं ऐसे भी पदार्थोंको, सबको जानने वाले सर्वज्ञके अभावको स्वयं असिद्ध प्रत्यक्ष व अनुमान कैसे सिद्ध कर सकता है, तथा प्रमाणान्तर अर्थात् प्रत्यक्ष अनुमान आगम आदिक सब अभावको स्वयं असिद्ध प्रत्यक्ष व अनुमान कैसे सिद्ध कर सकता है ? जिससे कि इनका अभाव सिद्ध हो और तत्त्वका उपप्लव सिद्ध हो। जब कि तत्त्वोपप्लव के यहाँ कोई भी प्रमाण नहीं माना गया। न प्रत्यक्ष प्रमाण है न अनुमान प्रमाण है, तब उनकी इष्ट सिद्धि कैसे हो सकती है ? यदि स्वयं असिद्ध प्रमाणका विषय सर्वज्ञाभाव व प्रमाणान्तराभाव बन जाय याने प्रमाण कुछ न होनेपर भी उनका अभाव सिद्ध करोगे तो सभी प्रमाण और सभीका इष्ट तत्त्व जिन्होंने जो कुछ माना है उन सबकी ये बातें अपने आप सिद्ध हो जायें या जा कुछ भी प्रमाण हो वह सबको सिद्ध कर बैठे तो फिर तत्त्वोपप्लव रहा ही कहाँ ?

सर्वज्ञ प्रमाण आदिकके अभाव सिद्धिका शङ्का-समाधान—अब यहाँ तत्त्वोपप्लववादी कहते हैं कि हमारे यहाँ तो कोई प्रमाण सिद्ध है नहीं, क्योंकि वास्तविकता तो यह है कि तत्त्व कुछ है ही नहीं। लेकिन जैन आदिकके यहाँ जो प्रमाण सिद्ध है उस प्रमाणसे हम सर्वज्ञ तत्त्व प्रमाण सबके अभावको सिद्ध कर देंगे। इस शकापर जैन शासनकी ओरसे समाधान किया जाता है कि भला यह तो बतलावो कि जिस परप्रसिद्ध प्रमाणोंके द्वारा सर्वज्ञ प्रमाण आदिकका अभाव सिद्ध करना चाहते हो वह परप्रसिद्ध प्रमाण परके यहाँ प्रमाणसे सिद्ध है या प्रमाणोंके बिना ही है ? यदि कहो कि वह प्रमाणसे सिद्ध है तो जो बात प्रमाणोंसे सिद्ध है परके लिए, वह अपने

लिए भी प्रमाणसे सिद्ध कहलायेगा, क्योंकि जो प्रमाणसिद्ध बात है वह वादी और प्रतिवादी दोनोंके लिए मान्य होता है अन्यथा अर्थात् प्रमाणके बिना भी वह प्रमाण है तो फिर जैन आदिकके यहाँ भी प्रमाण मत मानो और फिर प्रमाणके बिना जो सिद्ध किया जाय वह सिद्ध भी न कहलायेगा । इस प्रकार ये तत्त्वोपप्लव आदिक स्वयं किसी एक प्रमाणके द्वारा अथवा अपनी प्रसिद्ध किसी धारणाके द्वारा जब यह जान रहे हैं कि विश्वमें समस्त पुरुष समूह समस्त तत्त्वोंको जानने वाले प्रमाणोंसे रहित हैं अर्थात् सर्वज्ञतासे रहित हैं, इतना जब तुमने निराय कर लिया अर्थात् जिनने यह जान लिया कि ये समस्त पुरुष सकल तत्त्वसे विरहित हैं यह जिस बुद्धिके द्वारा जाना वही तो प्रमाण है और इस तरह ये तत्त्वोपप्लव बड़ी सफाईके साथ सिद्ध करने वाले तत्त्वको मान ही बैठे और तत्त्वोपप्लव सिद्धान्तका विघात कर ही बैठे, क्योंकि प्रमाणके स्वीकार करने पर तत्त्वोपप्लववादता नहीं रहती । तत्त्व कुछ नहीं है । सब शून्य ही है इस प्रकारसे सिद्ध करनेके लिए जो भी आप प्रमाण देगे तो आपने वह प्रमाण दिया ना, तो वही एक तत्त्व हो गया । फिर तत्त्वोपप्लवका सिद्धान्त कहाँ रहा ?

तत्त्वको दाखिल सिद्ध करनेका शून्यवादीका प्रयास—अब बहुत विस्तार पूर्वक तत्त्वोपप्लववादी अपना पक्ष रख रहे हैं कि जो तत्त्वोपप्लव नहीं मानते हैं ऐसे जैन आदिकके यहाँ भी प्रमाणतत्त्व व प्रमेय तत्त्व प्रमाणसे सिद्ध है प्रमाणसे या प्रमाणके बिना ही प्रमाणतत्त्व व प्रमेयतत्त्वको माना जा रहा है । यदि उनके वे सब तत्त्व प्रमाण से सिद्ध हैं तो वह प्रमाण भी प्रमाणान्तरसे सिद्ध किया जा सकेगा । और फिर वह प्रमाणान्तर अन्य प्रमाणान्तरसे सिद्ध किया जा सकेगा, इस तरह इस सिद्धिक प्रसंगमें ही अनवस्था है फिर प्रमाण तत्त्वकी व्यवस्था कैसे बन सकती है । यदि यह कहो कि प्रथम प्रमाण द्वितीय प्रमाणका व्यवस्थापक बन जायगा और द्वितीय प्रमाण प्रथम प्रमाणका व्यवस्थापक बन जायगा तो इसमें इतरेतराश्रय दोष जाता है । प्रथम प्रमाण जब सिद्ध हो तब सिद्ध होगा द्वितीय प्रमाण और, जब द्वितीय प्रमाण सिद्ध हो तब सिद्ध होगा प्रथम प्रमाण, तो इस परस्परके आश्रयसे एक भी प्रमाणकी व्यवस्था नहीं हो सकती । यदि कहो कि प्रमाणमें प्रामाण्यकी व्यवस्था स्वतः ही जाती है इस कारण इतरेतराश्रयका दोष, नहीं जाता, तो हममे तो उस तत्त्वोपप्लववादकी ओरसे यह कहना है कि यदि प्रमाणमें प्रामाण्यकी व्यवस्था स्वतः ही होती है तब फिर समस्त प्रवादियोंको प्रवक्ताओंको किसी भी कथनमें विवाद न करना चाहिए क्योंकि विवाद करनेका अवसर कहाँ ? प्रमाणमें प्रामाण्यकी व्यवस्था स्वतः ही हो जाय करती है । यदि यह कहो कि किसी भी प्रमाणमें विवादका निराकरण हो जायगा तो यहाँ भी जब प्रमाणान्तरसे विवादका निराकरण हुआ तो उस प्रमाणान्तरमें भी विवाद उपस्थित होगा । तो उसका निराकरण करनेके लिए अन्य प्रमाणान्तर चाहिये । इस तरह यहाँ भी अनवस्था दाप होने ही फैलावके साथ उपस्थित होता है । यदि इस

विवादके निराकरणके प्रसंगमें भी यह कहोगे कि प्रथम प्रमाण दूसरे प्रमाणका विवाद मिटाना है, दूसरा प्रमाण ५थम प्रमाणका व्यवस्थापक होगा तो इस तरह परस्पर विवादका निराकरण करनेपर वही अन्त्योन्त्य सम्प्रमाणका दोष होगा। जिसको किसी तरह निवारण नहीं कर सकते। तो यह बात सिद्ध हुई कि प्रमाणतत्त्व और प्रमेयतत्त्व प्रमाणसे तो सिद्ध किया नहीं जाता है। यदि कहो कि प्रमाणके बिना ही प्रमाणतत्त्व और प्रमेयतत्त्वकी तिद्धि हो जायगी तो उत्तर विल्कुल स्पष्ट है कि प्रमाणके बिना तत्त्व की व्यवस्था जब करने लगे तो तत्त्वोपप्लवकी भी व्यवस्था बन जायगी। उसका निराकरण नहीं किया जा सकता है।

प्रमाणतत्त्वके विचारमें प्रमाणकी प्रमाणताके हेतुके सम्बन्धमें शून्य-वादी द्वारा पूछे गये चार विकल्प—प्रथम तत्त्ववादी कोई कहे कि देखिये। प्रमाणादिक तत्त्वकी व्यवस्था विचारके उत्तरकालमें हुमा करती है। और, विचार जिस किसी भी प्रकारसे किया जाय वह उलाहनाके योग्य नहीं हो सकता, क्योंकि विचार मात्रमें भी यदि उलाहना दिया जाय तो फिर कभी भी वचन व्यवहार नहीं बन सकता। सवथा वचनके अभावका प्रसंग आ जायगा। इसपर तत्त्वोपप्लववादी कहता है कि यदि विचार मात्रमें कोई व्यवस्था बना ली जाती है तो तत्त्वोपप्लववादियोंके यहाँ भी विचारके उत्तर कालमें तत्त्वोपप्लवकी उस ही प्रकार व्यवस्था बन जाय, क्यों कि विचार जिस किसी भी प्रकार किया जाता है चाहे प्रमाणके द्वारा हो अथवा प्रमाणके बिना ही, विचार उपालम्भके योग्य नहीं होते, यह बात भी समीप घटित हो जायगी अब विचारका बात सामने रखनेपर खलिये। प्रमाणतत्त्व और प्रमेयतत्त्वमें इस समय प्रमाणतत्त्वका ही विचार करें। बतायें तत्त्ववादी लोग कि प्रमाणकी प्रमाणता कैसे बनती है? क्या दोष रहित कारक समूहसे उत्पन्न किये जानेसे प्रमाणमें प्रमाणता बनती है या वाधारहितपना होनेसे प्रमाणमें प्रमाणता बनती है या प्रवृत्ति की सामर्थ्यसे प्रमाणमें प्रमाणता बनती है अथवा अविसम्बादकपता होनेसे प्रमाणमें प्रमाणता बनती है? इन चार विकल्पोंका स्पष्ट तात्पर्य यह है कि मीमांसक सिद्धान्तमें माना गया है कि प्रमाणमें प्रमाणता का कारण है कि वह प्रमाण निरय चक्षु आदिक इन्द्रियमें उत्पन्न किया गया है। तथा वह प्रमाण वाधारहित है, तो यहाँ जो पूछा गया है इसमें दो प्रथम विकल्पोंकी बात तो मीमांसकोंको लक्ष्यमें रखकर पूछा गया है। तीसरा विकल्प किया गया है कि क्या प्रमाणमें प्रमाणता प्रवृत्तिकी सामर्थ्यसे होती है? यह नैयायिक मतको लक्ष्यमें रखकर पूछा गया है। नैयायिक सिद्धान्तमें प्रमाणकी प्रमाणता प्रवृत्तिकी सामर्थ्यसे मानी गयी है। जैसे जलका ज्ञान किया कि यह जल है तो यह जल है, इस प्रकारका ज्ञान प्रमाण कैसे बना कि लोग जाकर जलको पीते हैं, जलमें नहाते हैं। ज्ञानसे प्रवृत्तिमें सामर्थ्य बनती है, क्या इस कारण प्रमाणमें प्रमाणता आती है। चौथा विकल्प जो कहा गया है कि अविसम्बादकपता होनेसे प्रमाणमें प्रमाणता है क्या? यह प्रश्न अणिकवादियोंके लक्ष्यसे पूछा गया है। ये चार विकल्प

मे तत्त्वोपपत्त्य आदिक यह पूछ रहे हैं कि प्रमाणकी प्रमाणता कैसे बनती है ।

अदृष्ट कारको द्वारा उत्पाद्य होनेसे प्रमाणकी प्रमाणता होना माननेके प्रथम विकल्पकी शून्यवादी द्वारा भीमामा—उक्त चार पक्षोंमें से यदि प्रथम पक्ष का शान कहते हों कि निर्दोष वस्तु आदिक इन्द्रियके द्वारा प्रमाण उत्पाद्य होनेसे प्रमाण की प्रमाणताका परिज्ञान होता है तो यही बताओ पत्ति कि उन वस्तु आदिक कारकों में निर्दोषता है, निमलता है, यह बात कैसे परिज्ञात कर ली गई है ? पक्षोंमें यही सिद्ध करो कि ये वस्तु आदिक इन्द्रिया निर्दोष हैं, फिर इ के द्वारा जाने गए प्रमाणमें प्रमाणता है यह सिद्ध करनेका साहस करिये । तो कहिये तो यही बताओ कि वस्तु उदिक इन्द्रियकी निर्दोषता किम प्रमाणसे जाना गई है ? प्रत्यक्षमें तो तत्र की निर्मलता और स्वयम्भेदनके कारणभूत अतीन्द्रिय मनकी निर्दोषताका भी प्रदर्श किया नहीं जा सकता, यह बात स्पष्ट ही है । कोई भी मनुष्य अपने तत्रकी निमलताका कैसे प्रदर्श कर सकता है ? और मनकी भी प्रत्यक्षमें कदा किया जा सकता है ? तो प्रत्यक्षमें तो कारकोकी निर्दोषता जानी नहीं जा सकती । और, इसी प्रकार अनुमानसे भी कारकों की निमलता नहीं जानी जा सकती, क्योंकि निमलताको समझाने वाले निमलताके अविनाशायी ऊँई साधन अर्थात् हेतु नहीं है । तो कहिये यही सिद्ध नहीं कर सकते कि प्रमाणकी उत्पत्तिकी कारणभूत इन्द्रियकी निर्दोषता है । यदि कोई यह कहे कि विज्ञान तो प्रमाणका काम है और वह लिङ्ग है अर्थात् अनुमानमें यह सिद्ध हो जायगा कि इन्द्रिया निर्दोष है, क्योंकि विज्ञान होनेसे । इस तरह यदि विज्ञानको हेतु बनाकर कारकोकी निर्दोषता सिद्ध करोगे तो उसका उत्तर यह है कि विज्ञान द्वा प्रकारसे होता है विज्ञान सामान्य और विज्ञान विशेष अर्थात् प्रमाणभूत विज्ञान । तो उनमेंसे विज्ञान सामान्य तो कारकोंकी निर्दोषताका अव्यभिचारो नहीं है क्योंकि जैसे सोपने चांदीका ज्ञान किया गया तो यहाँ भी ज्ञान कायलिङ्ग है विज्ञानभूत है फिर भी कारकोकी सदोषताको सिद्ध कर रहा है तब व्यभिचार हो गया अर्थात् विज्ञान सामान्यमें द्वा द्रव्यादिक कारकोकी निर्दोषता सिद्ध करना चाहा, तो विज्ञान सामान्य तो निर्दोष इन्द्रियमें उत्पन्न हुए ज्ञानमें भी है और सदोष इन्द्रियादिकसे उत्पन्न हुए मध्य आदिक ज्ञानमें भी है । तब विज्ञान सामान्यरूप हेतु कारकोकी निर्दोषता रूप साध्यका अव्यभिचारो कैसे रहा, इसमें अनैकान्तिक दोष उपस्थित होता है । तो विज्ञान साकान्यसे तो कारको की निर्दोषता सिद्ध नहीं हो सकती । यदि कहो कि प्रमाणभूत विज्ञानसे कारकोकी निर्दोषता सिद्ध हो जायगी तो यह बताओ कि फिर उस लिङ्गभूत विज्ञानको प्रमाण भूतताका निश्चय कैसे होगा ? यदि कहो कि उस ज्ञानकी प्रमाणताका भी निश्चय निर्दोष कारणोंसे उत्पन्न हुआ है इस हेतुसे हो जायगा तो इसमें तो अन्योन्याश्रय दोष हो गया कि विज्ञानकी प्रमाणभूतता सिद्ध होनेपर यह सिद्ध होगा कि यह निर्दोष कारणोंसे उत्पन्न हुआ है और निर्दोष कारणोंसे उत्पन्न हुआ है यह सिद्ध होनेपर उस विज्ञानमें प्रमाणभूतताकी सिद्धि होगी । अतः अनुमानसे ज्ञानके कारकोकी निर्दोषता

सिद्ध नहीं हो सकती ।

कारकोकी गुणाश्रयतासे ही ज्ञानमें प्रमाणता माननेपर शून्यवादी द्वारा अपौरुषेय वेदवाक्यके समर्थनके प्रयासकी व्यर्थताका प्रतिपादन — अब तत्त्वोपपन्नवादी अन्य दूषणोंको कह रहे हैं—देखिये ! चक्षु आदिक कारणोंको गुण और दोषोंका आश्रयभूत स्वीकार करनेपर उन कारणोंके द्वारा जो ज्ञान उत्पन्न होगा उस ज्ञानमें दोषकी आशकाकी निवृत्ति नहीं हो सकती अर्थात् उसमें दोषका सन्देह रहेगा ही, क्योंकि ये चक्षु आदिक इन्द्रियाँ गुणके भी आश्रयभूत हैं । जैसे कि जो पुरुष गुणका आश्रयभूत भी है व दोषका भी आश्रयभूत है ऐसे पुरुषके वचनसे उत्पन्न होने वाला ज्ञान तो दोषकी आशकासे निवृत्त नहीं रहता है याने जो पुरुष गुणसे युक्त है और दोषसे भी युक्त है, ऐसे पुरुषके वचन सुनकर जो बात ज्ञानमें लाई गई उस ज्ञानमें नि सन्देहता नहीं रहती है । ठीक भी हो, न भी ठीक हो, यदि कहो कि गुणके आश्रयरूपसे ही अर्थात् चक्षु आदिक इन्द्रियमें जो गुण हैं उन गुणोंका आश्रय करके ही सम्वेदनमें प्रमाणताका निश्चय होता है अर्थात् उस इन्द्रिय द्वारा जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसमें दोषकी आशका नहीं रहती, क्योंकि गुणयुक्त इन्द्रियके आश्रयसे यह ज्ञान प्रकट हुआ है । ऐसा कहनेपर यह भी कहा जा सकता है कि तब पुरुष भी कोई गुणके आश्रयभूत रहता है, गुणके आश्रयपना होनेसे उस पुरुषके वचन से उत्पन्न होने वाले ज्ञानमें भी दोषकी आशका नहीं रह सकती । और, जब गुणके आश्रयभूत होनेके कारण उसका निर्णय बना, तो ज्ञानमें दोषकी आशका न रही फिर अपौरुषेय शब्दके समर्थन करनेसे लाभ क्या है ? क्योंकि अपौरुषेय आशयका समर्थन इसीलिए तो कर रहे थे कि प्रमाणता आ जाय लेकिन अब तो गुणके आश्रयभूत पुरुषके वचनसे उत्पन्न होने वाले ज्ञानमें भी प्रमाणता आ गई ।

मीमांसक द्वारा पुरुषमें गुणाश्रयताकी शङ्का किये जानेपर शून्यवादी द्वारा अपौरुषेय श्रुतिवाक्यमें मिथ्याज्ञानहेतुताका प्रतिपादन करके प्रमाणकी प्रमाणताके प्रथम हेतु विकल्पाकी मीमांसाका उपसंहार — अब यहाँ मीमांसक कहते हैं कि पुरुषमें गुण है याने पुरुष गुण का आधारभूत है, यह निश्चय नहीं किया जा सकता है, क्योंकि दूसरेके वित्तमें रहने वाली परिणयियोंका जानना कठिन है । दूसरी बात यह है कि पुरुषके व्यापारमें साक्ष्य देखा जाता है अर्थात् गुणवान् पुरुष हो तो भी अथवा गुण रहित हो तो भी उन सबमें एक समान व्यापार देखा जा सकता है गुणोंकी तरह निर्गुणकी भी चेष्टा बन सकती है इस कारण उनके व्यापारमें जब कि साक्ष्य है याने जैसे दोषी पुरुषकी वचन चेष्टा है उसी प्रकार गुणी पुरुषकी वचनचेष्टा है तब फिर भी पुरुषके वचनसे प्रमाणता का निश्चय किया जाना अशक्य है, इसी कारण अपौरुषेय आशयका समर्थन करना कठिन है । मीमांसककी इस शंकापर शून्यवादी कहता है कि फिर तो चक्षु आदिक इन्द्रियाँ भी अतीन्द्रिय हैं ना तो उनमें भी

कार्यकी मकरना बन जायगी। फिर बहुत आदिम इन्द्रियमे गुणोंका आश्रयपना है इस नियमका निश्चय दिया जाना जरूरी नहीं है। यान जिन तरह दोष वाली इन्द्रियाँ दिखती हैं उसी प्रकार निमग्न इन्द्रिय भी निर्दोष है। दिमागकी मगानता दीपन और निमग्न इन्द्रियमे मानना। जो वहाँ भी लोभ्य हो जायगा सोय यह निर्णय न कर सकेंगे कि उन गुणों में इन्द्रियका यह वापार है और प्रमाणभूत है। ममानकता यहाँ यह मान्य है कि श्रुति वाक्य अपौरुषेय होनेके कारण इन्द्रिय वागमोह रहित है और इस कारण इस अपौरुषेय पदार्थ जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसमे प्रमाण गेता निश्चय हो जायगा। इसके उत्तरमे ज्ञाना हो कहना प्रतीत है कि ज्ञान दिव्यता है कि निमग्न अपौरुषेय यह उपराग आदिकके कारण यानि जिन्को इन्द्रिय नम है सोय ज्ञान लाली हो अन्तर्गत कोई ऐसी यह बाधा हो जो उस कालमाने उत्पन्न वस्तुमे प्रतीतने का ज्ञान बन जाता है। तो इस तरहसे सम्झिये कि देश अपौरुषेय भी नहीं जो मिथ्याज्ञानका कारणपना उसमे सम्भावित है, क्योंकि अपौरुषेय भा कई वन प्रमाणभूत नहीं होती, कुछ प्रमाणभूत भी होती तो निश्चय ही कुछ निराश्रय न रहा ना। और देखिये ! अनादि कालसे इस जीवके मिथ्यात्व लगा रहा है तो जो अनादिने लग हुआ हो, जिस किसी पुरुषने न लगाया हा ऐसा मिथ्या भाव क्या वित्तकारी प्रमाणभूत हो जायगा ? अपौरुषेयता होनेके कारण कुछ प्रमाणभूत बन जाय एव निश्चय नहीं बन सकता है। तो जब अपौरुषेय भी श्रुतिवाक्य मिथ्याज्ञानका कारणभूत बन गया, तब फिर याज्ञिक लोगोंको उस अव्यवस्थित ज्ञानमें निश्चय प्रमाणताकी निश्चय कैसे हो सकेगा ? इस कारण निमग्न इन्द्रियमे उत्पन्न होनेके कारण किसी ज्ञानमे प्रमाणता मानी जाय यह बात सिद्ध नहीं होती।

वाधानुत्पत्तिसे प्रमाणमे प्रमाणता माननेके द्वितीय विकल्पकी शून्यवादी द्वारा ममाना यहाँ शून्यवादी मोमामकोक दो मतव्योका लक्षण लेकर प्रमाणमे प्रमाणताका लक्षण कर रहा है। जिसमे एक हेतु तो यह पूछा गया था कि क्या निर्मल इन्द्रियमे ज्ञान उत्पन्न होता है इस कारण क्या उसमे प्रमाणता है ? इसका तो शून्यवादीने निराकरण कर दिया। अब दूसरा निश्चय यह किया था कि क्या वस्तु रहित होनेके कारण प्रमाणमे प्रमाणता मानी जाती ? मोमामकोक लोग इन दो दोनोंमे प्रमाणमें प्रमाणता मान रहे हैं एक तो निर्मल इन्द्रियसे ज्ञान उत्पन्न हुआ, दूसरे उक्त ज्ञानमें कोई बाधा नहीं आती है। प्रथम विकल्पका निराकरण क देके बाद अब द्वितीय विकल्पका निराकरण किया जा रहा है। शून्यवादी कहते हैं कि वस्तुवाकी अनुत्पत्तिसे प्रमाणमे प्रमाणता नहीं बन सकती, क्योंकि मिथ्या ज्ञानमें भी वाक्यकी अनुत्पत्ति सम्भव है। जैसे कमकिली रेतमे जलका ज्ञान किया गया तो यह ज्ञान मिथ्या ज्ञान है, क्योंकि पदार्थके विपरीत ज्ञान हो रहा है। है तो कमकिली रेत लेकिन जल जाना जा रहा तो इस मिथ्या ज्ञानमे जब तक मिथ्या ज्ञानका कारण दूर न हो जाय तब तक इस ज्ञानमें कोई बाधा ही नहीं आ रही। विपरीत ज्ञान वाला पुरुष विपरीत ज्ञान

करनेकी दृष्टिमें उसका निर्णय बनाये हुए है उसे वाधा नहीं नजर आती । विपरीत ज्ञानमें बाधकपणा तब बने जब कि उस पदार्थके निकट जानने वाले पहुँचें । जैसे दूरसे धमकीली रेतमें जलका ज्ञान हुआ, अब उस देशके निकट पहुँचे तो उसको यह ज्ञान वृषित समझमें आ जाता है और निर्णय करता है कि यह तो रेत है, जल नहीं है । तो मिथ्या ज्ञानका बाधक कारण है उस पदार्थके निकट देशमें पहुँच जाना । यदि पदार्थके निकट देशमें पहुँचे नाँ फिर वह मिथ्या ज्ञान नहीं रहता । तो मिथ्या ज्ञानमें भी जब स्वकारणकी विकलतासे बाधकज्ञान नहीं बनता वह जल नहीं है इस प्रकारका ज्ञान नहीं बनना तो मिथ्या ज्ञानमें भी प्रमाणपनेका प्रसंग आ जायगा । तो वाधाकी अनुत्पत्तिसे प्रमाणमें प्रमाणाता आ जाती है यह कहना नि सन्देह बात नहीं है ।

यथार्थग्रहण . निबन्धनक बाधानुत्पत्तिकी अशक्य निश्चयता—अब यहाँ भीमोक्त कहते हैं कि यथार्थ परिज्ञानका कारणभूत बाधाकी अनुत्पत्ति होना जो कि अप्रमाणमें असम्भव ही नहीं है ऐसी बाधाकी अनुत्पत्ति प्रमाणपनेकी सिद्ध करने वाली होती है । इसपर शून्यवादी पूछता है कि उस बाधाकी अनुत्पत्तिमें यह कैसे निश्चय बना कि यह सत्य अर्थके परिज्ञानका कारणभूत है क्योंकि तुम यह कह रहे हो कि जो सत्य ज्ञानका कारणभूत बाधानुत्पत्ति है वह प्रमाणकी प्रमाणाताका कारण है तो यह निर्णय कैसे कर लिया कि यहाँ जो बाधाकी अनुत्पत्ति हो रही है, कोई बाधक ज्ञान नहीं बन रहा है यह सत्य अर्थके ग्रहणके कारण है इसका निर्णय होना कठिन है । यदि कहो कि ज्ञानके प्रमाणपनेका निश्चय होनेसे यह निश्चय बन जाता है कि यह बाधानुत्पत्ति सत्यार्थके परिज्ञानके कारण बना है और सत्यार्थके परिज्ञानका कारण है । तो ज्ञानमें प्रमाणपनेका निश्चय करनेमें बाधानुत्पत्तिको सत्यार्थ, ग्रहण निबन्धनक मानोगे तो इसमें इतरेतराश्रय दोष आता है कि ज्ञान में प्रमाणपनेका निश्चय होनेपर तो यह निर्णय बनता है कि यह बाधानुत्पत्ति यथार्थ परिज्ञानके कारण है और जब यह निर्णय बन जाय कि यह बाधानुत्पत्ति यथार्थ परिज्ञानके कारणसे है तब ज्ञानमें प्रमाणपनेका निश्चय होगा । इस तरह ज्ञानके प्रमाणपनेके निर्णयसे बाधानुत्पत्तिको सत्यार्थ ग्रहणका कारण माननेपर इतरेतराश्रय दोष आता है । अब यदि भीमोक्त यह बहे कि अन्य प्रमाणसे प्रमाणोंमें प्रमाणाता निश्चय हो जायगा उस ज्ञानमें प्रमाणपने का निश्चय हो जायगा, तो फिर बाधाकी अनुत्पत्तिमें प्रमाणके क्षणिकपनेके निश्चय की बात कहना बेकार है । इसमें बाधानुत्पत्तिके कारण प्रमाणकी प्रमाणाता बताना मिथ्या है ।

प्रामाण्यसाधनभूत बाधानुत्पत्तिकी उत्पत्तिके साधनके विकल्पोका शून्यवादी द्वारा निराकरण—और भी मुनि । बाधाकी अनुत्पत्तिमें जो यथार्थ ग्रहण का कारणपना माना है तो बाधानुत्पत्तिमें यथार्थ परिज्ञानका कारणपना है यह बात सगरी स्वतः ही निश्चय करली जाती है यदि किसी अन्य प्रमाणमें निश्चित कोजाती है ।

यदि बाधाकी अनुत्पत्तिसे यथार्थ ग्रहण—निबन्धनता स्वतः ही निश्चय की जाती है तब फिर किसी भी परिज्ञानमें सन्देह न रहना चाहिए, किन्तु सन्देह तो देखा जाता है कि इस ज्ञानमें हमको जो बाधा नहीं दिख रही है, जो ज्ञान बनाया है, वह ज्ञान बराबर बना चला जा रहा है उसके विरुद्ध दूसरी बात नहीं जब रही है। ऐसी जो बाधाकी अनुत्पत्ति है वह क्या यथार्थ ग्रहण करनेसे हुई है या अपने कारणकी विकलतासे हुई है ? बाधाकी अनुत्पत्ति सम्यग्ज्ञानमें भी हुई है और मिथ्याज्ञानमें भी हुई है। रेतमें जलका परिज्ञान किया दूरसे देखकर, तो उस दूर देशमें ठहरे रहकर तो वह रेत जल ही जल ज्ञात होगा तो वहाँ भी बाधा तो न आई और समीचीन ज्ञानमें भी बाधा नहीं आती, वह यथार्थ ग्रहणके कारण नहीं आती। तो अब बाधाकी अनुत्पत्तिसे वह सन्देह हो गया कि क्या यथार्थ ग्रहण करनेसे बाधाकी अनुत्पत्ति है या उस देशमें पहुँचनेके बादिक बाधक कारण नहीं जुट पाया इस कारणसे बाधाकी अनुत्पत्ति है ? इस तरह दोनों ज्ञानोंका स्पष्ट करने वाला तत्व, उसमें कोटिका स्पष्ट करने वाला ज्ञान बननेसे अपने कारणकी विकलतासे अर्थात् निकट देशमें न पहुँचनेके कारण बाधक ज्ञानकी अनुत्पत्ति हुई है। रेतको जल जाना तो जल ही जल जाना जा रहा है, यह ज्ञान नहीं बन पा रहा कि यह तो रेत है जल नहीं। तो देखिये ! इस मिथ्याज्ञान में बाधाकी अनुत्पत्ति अपने कारणकी विकलतासे हुई है और निकट देशमें पहुँचनेपर अथवा किसी पदार्थके निकट देशमें लगे हुए है और जैसा वह पदार्थ है वैसा ही ज्ञान कर लिया गया तो यहाँ जो सम्यग्ज्ञान हुआ है वह उस सच्चे ज्ञानके कारणकी बात बननेपर हुआ है या पहिले जो रेतमें जलका ज्ञान हो रहा था तो दूर लगे—लगे जब रेतमें जलका ज्ञान हो रहा था जब निकट देशमें पहुँच गए तो बाधक ज्ञान बन बैठे कि यह जल नहीं है, यह तो रेत है। तो यहाँ जो बाधक ज्ञानकी उत्पत्ति हुई है तो देखो ! उस बाधक ज्ञानका कारण बननेपर हुई है याने निकट देशमें पहुँचनेपर हुई है, इसमें सन्देह बन गया कि बाधा अनुत्पत्ति क्या यथार्थ ग्रहणके कारणसे हुई है या बाधक ज्ञानके कारणकी विकलतासे हुई है ! तब बाधानुत्पत्तिसे प्रमाणकी अप्रमाणता का निर्णय नहीं दे सकते।

अर्थज्ञानके अनन्तर ही या सर्वदा बाधानुत्पत्तिसे प्रमाणकी प्रमाणताके विकल्पोका निराकरण—अब यहाँ शून्यवादी पुनः कह रहे हैं कि पदार्थके ज्ञानके अनन्तर ही होनेवाली बाधानुत्पत्ति उस ज्ञानकी प्रमाणताकी व्यवस्था करता है या सदा ही रहनेवाली पदार्थ ज्ञानमें बाधाकी अनुत्पत्ति उसकी प्रमाणताका निश्चय करता है ? यहाँ दो विकल्प किए गए हैं कि क्या पदार्थज्ञानके बाद ही बाधाकी अनुत्पत्ति होना ज्ञानमें प्रमाणता निर्णय करता है या सदाकाज ही बाधाकी अनुत्पत्ति होना जो प्रमाणकी प्रमाणताका निर्णय करता है ?—यदि कहो कि पदार्थज्ञानके बाद ही बाधाकी अनुत्पत्ति हो उसमें प्रमाणता जानी जाती है तो पदार्थके ज्ञानके बाद ही बाधाकी अनुत्पत्ति होना तो मिथ्याज्ञानमें भी देखा जाता है। रेतमें जलका ज्ञान किया और उस

ज्ञानके बाद कोई बाधा भी नजर न आई । जल ही जल जाने जा रहे हैं तो ज्ञानके बाद ही बाधाकी अनुत्पत्ति होनेसे प्रमाणमे प्रमाणता माननी पड़ेगी । यदि कहो कि सर्वदा बाधाकी अनुत्पत्ति होनेसे उसमे ज्ञानकी प्रमाणताका निश्चय होता है । जो पदार्थ ज्ञान किया गया है उस ज्ञानमें कोई भी बाधा न आये अर्थात् उससे विपरीत दूसरा कोई ज्ञान कभी न बने, उससे ज्ञानकी प्रमाणताका निश्चय होता है । ऐसा कहना तो बिल्कुल असंगत है, क्योंकि कभी भी इस ज्ञानमें बाधा नहीं आ सकती । ऐसा ज्ञान किया जाना अशक्य है । भले ही कुछ दिन, कुछ महीने उस ज्ञानमे बाधा आये लेकिन वर्षों और युगोंके बाद भी उसके ज्ञानमे बाधाकी उत्पत्ति देखी जाती है । जैसे किसी पुरुषको मिथ्याज्ञान बहुत वर्षों तक रहता है, बादमें उसे विदित होता कि वह ज्ञान झूठा था, तो सदा काल बाधाकी अनुत्पत्ति रहे इससे ज्ञानमें प्रमाणता माननेपर तो यह निर्णय कभी सम्भव ही न हो सकेगा कि सदा ही इसमे बाधा न आयगी । बहुत विरकाल तक भी बाधकज्ञानकी उत्पत्ति न हो फिर भी अपने कारण की विकलतासे भविष्यमे किसी भी समय बाधाकी अनुत्पत्ति न होगी, यह निश्चय नहीं किया जा सकता । बताओ बहुत काल तक बाधानुत्पत्ति होनेपर भी आगे यह कभी भी बाधा न आयगी इस ज्ञानमे यह निश्चय आप किस विधिसे कर रहे हैं । तो यह विकल्प भी असंगत है कि सदा काल बाधक ज्ञानकी अनुत्पत्ति होनेसे प्रमाणमें प्रमाणताका निश्चय होता है और फिर देखिये । किसी मिथ्याज्ञानमें किसी तरह बाधा न भी उत्पन्न हो बाधक कारणकी विकलतासे तो इतने मात्रसे कि सदा काल यहाँ बाधा की अनुत्पत्ति है, पदार्थ ज्ञानमे प्रमाणता न बन जायगी । कोई कोई मिथ्याज्ञान ऐसा होता है कि उसमे बाधा आती ही नहीं । जीवनभर बाधा न आयगी । तो इससे वह ज्ञान प्रमाणभूत तो न हो जायगा । जैसे देहको माना कि यह मैं आत्मा हूँ तो यह किन्हींकी दृष्टिसे मिथ्याज्ञान है ना, और यह मध्य ज्ञान यावत् जीव बना रहता है ।

किसी देशमे या सर्वत्र स्थित प्रतिपत्ताके बाधानुत्पत्तिसे प्रमाणकी प्रमाणताके दोनो विकलोंका निराकरण अब और भी विचारिये कि किसी देशमें स्थित जाननहार पुरुषकी, यान जा दूरमे रुक हो स्थित हो उसकी जो बाधानुत्पत्ति है वह अर्थज्ञानमे प्रमाणताका कारण है या सभी जगह चाहे दूरमे या समीपमे हो सभी जगह स्थित ज्ञाताकी बाधानुत्पत्ति क्या प्रमाणताका कारण है ? यहाँ दो विकल्प पूछे गए कि बहुत दूर देशमे स्थित पुरुषको पदार्थ ज्ञानमें बाध उत्पत्ति हो रही है तो क्या दूर देशमे खड़े पुरुषकी बाधानुत्पत्ति ज्ञानमे प्रमाणताका कारण है या निकट या दूर की भी सर्वत्र देशमें खड़े हुए पुरुषके ज्ञानकी बाध उत्पत्ति ज्ञानकी प्रमाणताका कारण है ? यदि कहो कि दूर देशमे खड़े हुए पुरुषके ज्ञानमें बाधानुत्पत्ति प्रमाणकी प्रमाणताका कारण है तब तो किसी भी पुरुषके मिथ्य ज्ञानमें भी प्रमाणपना आ जायगा क्योंकि वहाँ बाधक कारण विकलता है और वैसे ही ज्ञान बराबर बनाया जा रहा है । यदि द्वितीय विकल्प लेंते हो कि समीपमे खड़े हुए ज्ञाता पुरुषके

ज्ञानमें बाधानुत्पत्ति ज्ञानमें प्रमाणताका कारण है, तो यह बात यों नहीं बन सकती कि दूरमें स्थित किसी पुरुषकी बाधानुत्पत्ति होनेपर भी समीपमें बाधा उत्पत्ति भी बन सकती है क्योंकि बाधक ज्ञान जिसके भी बन जाय वह कहीं भी बन सकता है। दूर देशमें खड़ा हुआ पुरुष भी यह जान जायगा कि यह ज्ञान झूठा है और समीपमें खड़ा हुआ पुरुष भी कहो न जान पाये कि यह ज्ञान मिथ्याज्ञान है तो दूरमें बाधा न हो और समीपमें बाधा आ जाय और समीपमें बाधा न हो दूरमें बाधा आ जाय। इस कारण यह कहना असंगत है कि बाधानुत्पत्तिके कारण प्रमाणमें प्रमाणता आती है। इस प्रकार मीमांसकके इन दो मतव्योमे कि निम्न कारणसे उत्पन्न होनेसे प्रमाणता होती है और बाधानुत्पत्तिसे प्रमाणाता होती है, ये दोनों विकल्प बाधित होजाते हैं।

किसीकी बाधानुत्पत्ति या सबकी बाधानुत्पत्तिसे प्रमाणका प्रमाणता नानके दो विकल्पोमे शून्यवादी द्वारा प्रमाणके प्रामाण्यकी उपपत्तिका निराकरण—शून्यवादी कह रहे हैं मीमांसकों की बाधानुत्पत्तिके द्वारा जो प्रमाणकी प्रमाणाता कहते हैं, तो वह बाधानुत्पत्ति क्या किसीके होना मानी गई है अथवा सबके मानी गई है ? अर्थात् किसीको बाधानुत्पत्ति हो क्या तने मात्रसे ज्ञानमें प्रमाणाता प्राप्ती है या सबको बाधानुत्पत्ति हो तो प्रमाणमें प्रमाणाता आती है ? यदि कहो कि किसीको बाधानुत्पत्ति होता ज्ञानकी प्रमाणाताका कारण है तो यह बात उल्टे ज्ञानमें भी लागू आ सकती है अर्थात् विषय ज्ञानमें या किसीको बाधानुत्पत्ति होती है इससे व्यपरीत ज्ञानमें भी प्रमाणाता आ जायगी। तथा मरीचिका आदिकमें जलका ज्ञान होने के सम्बन्धमें अन्य देशमें गमन आदिकके द्वारा बाधाकी अनुत्पत्ति होनेपर भी प्रमाणाता आ जायगी इससे यह नहीं कह सकते कि किसीको बाधा उत्पन्न हो इतनेमात्रसे, ज्ञानमें प्रमाणाता आती है। यदि कहो कि सभी मनुष्योंका बाधानुत्पत्ति हो तो उससे अर्थज्ञान प्रमाणाता आती है, यह बात भी कहना युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि छद्ममय जीव, प्रत्यक्ष लोग ये जान नहीं सकते कि सभी प्राणियोंको इस सम्बन्धमें बाधानुत्पत्ति है और यदि अल्पज्ञ पुरुष सबकी बाधानुत्पत्तिको जाननेमें सक्षम हो जाय तब तब में ही ज्ञानताकी प्रसक्ति हो जायगी। इस तरह असर्वज्ञताके व्यवहारका अभाव बन जायगा। समस्त देश, समस्तकाल और समस्त प्राणियोंकी अपेक्षासे बाधकके अभावका निराय करना बन नहीं सकता, इस कारण सम्बेदन ज्ञानमें प्रमाणाता बाधारहित होनेके कारण ही कही जा सकती है।

योगाभिमत प्रवृत्तिसामर्थ्यमें प्रमाणकी प्रमाणता माननेका शून्यवादी द्वारा निराकरण—उक्त प्रसंगमें शून्यवादी दो विकल्पोसे प्रमाणकी प्रमाणाताका निराकरण कर चुके हैं। अब तृतीय विकल्पके सम्बन्धमें कह रहे हैं कि सामर्थ्यसे भी प्रमाणमें प्रमाणाता नहीं बतायी जा सकती है। क्योंकि हममें अनवस्था दोषका प्रसंग आता है प्रवृत्तिकी सामर्थ्यका अर्थ क्या है क्या फलसे सम्बन्ध हो जाना इसका नाम प्रवृत्ति

का सामर्थ्य है या सजातीय ज्ञानकी उत्पत्ति होना इसका नाम प्रवृत्तिका सामर्थ्य है ? इन दो विकल्पोका भाव यह है कि प्रवृत्तिका सामर्थ्य फलसे अभिसम्बन्ध होना पक्षिल भाष्यमें लिखा है तो फलका सम्बन्ध होनेका नाम क्या प्रवृत्तिका सामर्थ्य है अथवा खान पान आदिकके द्वारा उस पुरुषमें जो पूर्वज्ञानमें सहस्र सजातीयज्ञान उत्पन्न हुआ है क्या वह प्रवृत्तिका सामर्थ्य है । शून्यवादी ही कह रहे हैं कि यदि फलको सम्बन्ध होनेका नाम प्रवृत्ति सामर्थ्य है तो यह बतलावो कि वह फलका सम्बन्ध होना क्या ज्ञात होकर ज्ञानमें प्रमाणताको जनाता है ?

अवगत या अनवगत होकर फलाभिसम्बन्ध ज्ञानकी प्रमाणताको जना दे इनविकल्पोमें भी शून्यवादी द्वारा आपत्तिप्रदर्शन—यदि कहो कि अज्ञात होकर फलाभिसम्बन्ध ज्ञानकी प्रमाणताको जनाता है तो सुनिये वह फलके साथ सम्बन्ध होना ज्ञानकी प्रमाणताको सिद्ध नहीं कर सकता, क्योंकि इसमें बहुत दोष आता है । फिर तो अज्ञात आदिकमें धूर्त्तका ज्ञान न भी हो । धूर्त्त साधन न भी हो तो भी अग्निका निश्चय कर बैठना चाहिए क्योंकि अब अनवगत फल सम्बन्ध ज्ञानकी प्रमाणताको सिद्ध करने वाला मान लिया गया है । तो अनवगत होकर फलाभिसम्बन्ध ज्ञानकी प्रमाणताको नहीं जना सकता । यदि कहो कि वह अवगत होकर फलसम्बन्ध ज्ञानकी प्रमाणता को जना देगा तो बतलावो कि वह अवगत कैसे हो ? क्या उस ही प्रमाणसे जाना गया या अन्य प्रमाणसे वह फल सम्बन्ध जाना गया उस ही प्रमाणसे फल सम्बन्ध जाना गया, यह तो यो नहीं कर सकते कि ऐसा कहनेमें फिर इतरेतराश्रय दोष आता है । वह इस तरह कि फलके साथ हुए अभिसम्बन्धका ज्ञान होनेपर तो उस हुए ज्ञान की प्रमाणताका निश्चय होगा और उस ज्ञानकी प्रमाणताका निश्चय होनेपर विज्ञानके द्वारा फलके अभिसम्बन्धका ज्ञान बनेगा तो यो ही प्रमाणका फल सम्बन्धका ज्ञान माननेपर इतरेतराश्रय दोष आता है । यदि कहो कि अन्य प्रमाणसे वह ज्ञान लिया जायगा तो यह बतलावो कि वह अन्य प्रमाण किमके द्वारा प्रमाणताकी व्यवस्थाको प्राप्त हो ? अर्थात् उस अन्य प्रमाणसे प्रमाणता किन प्रमाणके द्वारा आयी ? यदि कहो कि प्रवृत्तिकी सामर्थ्यसे आयी तो वह भी प्रवृत्ति सामर्थ्य यदि फलके साथ अभिसम्बन्धरूप है और अवगत हो कर या अनवगत हो कर ज्ञानकी प्रमाणताको जनाता है तो इसके व्यवहारमें २-३ प्रसंग उलट-उलट कर घटित होनेका चक्र दोषका प्रसंग होगा वह चक्र दोष इस प्रकार है कि वह प्रवृत्ति सामर्थ्य यदि फलके साथ अभिसम्बन्ध रूप है तो वह ज्ञात हाकर या अज्ञात होकर ज्ञानकी प्रमाणताको जनाता है ? यदि अज्ञात होकर ज्ञानकी प्रमाणताको जनाता है तो इसमें अतिप्रसंग दोष आता है और यदि वह ज्ञात होकर जनाता है तो उस ही प्रमाणसे ज्ञात होकर प्रमाणकी प्रमाणताको जनाता है या अन्य प्रमाणसे ज्ञात होकर प्रमाणकी प्रमाणताको जनाता है । उस ही प्रमाणके द्वारा ज्ञात होकर प्रमाणकी प्रमाणताको तो फलाभिसम्बन्ध नहीं जना सकता, क्योंकि इसमें इतरेतराश्रय दोष है । यदि अन्य प्रमाणसे जाना हुआ वह प्रमाणताको बताये

तो बतलायो कि वह अन्य प्रमाण किस प्रमाणसे द्वारा प्रमाणभूत हुआ ? यदि कहो कि प्रवृत्तिकी सामर्थ्यसे, तो इतना ही प्रश्न यहाँ लगाया जायगा और यो चक्रक दोषका प्रमाण होता है इस तरह प्रवृत्तिका सामर्थ्य फलके साथ अभिस्वन्धरूप सिद्ध नहीं हो सकता । इस कारण इस विधिसे सजातीय ज्ञानकी उत्पत्तिकरुत प्रवृत्तिसामर्थ्यसे भी ज्ञानकी प्रमाणाताका ज्ञान नहीं हो सकता, क्योंकि सजातीय ज्ञानका प्रथम ज्ञानसे प्रामाण्य निश्चित होनेपर परस्पर इतरेतराश्रय दोष उभोका लो उपस्थित होता है । यदि अन्य प्रमाणमें उसकी प्रमाणाताका निश्चय होता है तो इसमें भनवस्था दोष होता है ।

अवगत या अनवगत ज्ञेयकी स्थितिमें हुई ज्ञानप्रवृत्तिसे प्रमाणके प्रामाण्यकी उपपात्तिका निराकरण— यहाँ फिर तत्त्वोपपन्नबवादी बूझ रहा है उन मीमांसकोंसे कि ज्ञाताकी प्रवृत्ति, ज्ञेय पदार्थके स्थानपर जो पहुँचनेकी होती है वह ज्ञेय के जाननेपर होती है या ज्ञेयके न जाननेपर ही होजाती है अर्थात् ज्ञाता जो ज्ञेय पदार्थों के निकट पहुँच गया तो ज्ञेयके जाननेपर पहुँचा या न जाननेपर ही पहुँचा ? न जानने पर पहुँचा यह बात तो एक दम असंगत है, क्योंकि इस तरह समा प्रमेयोंमें सभीकी प्रवृत्ति हो पड़ेगी, क्योंकि अब तो बिना जाने भी ज्ञेय पदार्थोंके निकट पहुँचना मान लिया गया है । तो बिना जाने तो प्रवृत्ति बनी नहीं । यदि कहो कि उन प्रमेयके जान लेनेपर प्रवृत्ति हुई है तो यह बतलायो कि किम ज्ञानसे अपने प्रमेयका ज्ञान किया है ? क्या निश्चित प्रामाण्य वाले ज्ञानसे ज्ञेयका ज्ञान किया है ? यदि कहो कि निश्चित प्रामाण्य वाले ज्ञानसे ज्ञेय पदार्थका ज्ञान किया है तो हममें इतरेतराश्रय दोष ही भ्रता है, क्योंकि प्रवक्त ज्ञानकी प्रमाणाताका निश्चय होनेपर भी स्वयं प्रमेयका ज्ञान बनेगा और प्रमेयके ज्ञान होनेपर प्रवृत्तिकी सामर्थ्य उसकी प्रमाणाताका निश्चय होगा । यदि कहो कि अन्य प्रमाणसे प्रमेयज्ञान बन जायगा तब फिर प्रथम ज्ञान होना व्यर्थ हो गया । प्रथम ज्ञानने कुछ नहीं किया । प्रथम ज्ञानसे जाने हुए उन अर्थ ज्ञानमें प्रमाणाता तो अन्य प्रमाणसे आयी तब प्रथम ज्ञानका प्रयोजन कुछ न रहा और बड़ी प्रश्न यहाँ भी उपस्थित हो जाता कि उन प्रमाणान्तरसे भी हुई प्रामाण्यप्रवृत्तिकी सामर्थ्यसे जो उस ज्ञाताकी प्रवृत्ति हुई वह प्रमाणान्तरसे हुई या अप्रमाणसे हुई आदिक प्रश्न अब भी प्राप्ति करने वाले उत्पन्न होते हैं । यदि कहो कि अनिश्चित प्रामाण्य वाले ज्ञानय प्रमेयकी प्रतिपत्ति होती है तो ज्ञेयका ज्ञान अनिश्चित प्रामाण्य वाले प्रमाणसे हुआ है तब फिर प्रामाण्यका निश्चय करना ही व्यर्थ है । स्वयं अनिश्चित प्रामाण्य वाले ज्ञानसे प्रमेयकी प्रतिपत्ति और प्रवृत्ति सिद्ध हो गई ।

सशयसे प्रवृत्ति माननेपर आपत्तिप्रदर्शन— यदि कहो कि सशयसे प्रवृत्ति देखी जाती है इसलिए दोष न होगा, तो ऐसी शका करने वाले नैयायिकोंसे शून्यवादी कह रहे हैं कि फिर प्रमाणकी परीक्षा करना किसलिए है ? जब प्रवृत्ति सशयसे भी

दे-ी जाती है तो प्रमाणकी परीक्षाका क्या प्रयोजन रहा ? यहाँ इस विकल्पकी भीमासा नैयायिक सिद्धान्तकी लक्ष्यमें लेकर की जा रही है । नैयायिक मानते हैं कि प्रमाणमें प्रमाणता, प्रवृत्तिकी सामर्थ्यसे हुई है तो उसी विकल्पमें ये प्रश्नोत्तर चल रहे हैं - जब सशयका प्रवृत्ति करना मान लिया गया तब फिर इसमें दोष क्या है ? किस-लिए प्रमाणकी परीक्षा करते हो ? यदि कहो कि लोकसमाचारकी सार्थकताके लिए प्रमाणकी परीक्षा की जाती है तो शून्यवादी कहता है । कि प्रमाण प्रमेयरूप-जो व्यवहार है यही है लोकसमाचार । सो प्रमाण प्रमेयरूप यह व्यवहार निर्विवाद कैसे प्रसिद्ध होता है ? स्वतः या परतः ? जिस लोकवृत्तिके अनुवादके लिए अर्थात् प्रमाणप्रमेयरूप लोकव्यवहारकी सार्थकताके लिए प्रमाण शास्त्रोंकी रचना की जा रही है वह लोकव्यवहार स्वतः ही प्रसिद्ध हुआ अर्थात् स्वरूपसे ही सिद्ध हुआ तो प्रमाणसे पदार्थकी प्रतिपत्ति करनेपर प्रवृत्तिका सामर्थ्यस प्रमाण अर्थवान हुआ यों फिर परसे प्रामाण्य बतानेका विरोध जायगा । जब मान लिया कि प्रमाण प्रमेयका व्यवहार, स्वयं ही हो रहा तब फिर ऐसा जो कथन किया गया है कि प्रमाणसे पदार्थके ज्ञानके प्रसङ्गमें प्रवृत्तिकी सामर्थ्यसे ही वह प्रमाण सार्थक है, तो उसका विरोध हो जायगा, क्योंकि इस कथनमें तो प्रामाण्य परत सिद्ध किया और विकल्प चल रहा है स्वतः प्रामाण्य माननेका । देखिये । स्वतः प्रसिद्ध प्रमाण प्रमेयरूप लोकव्यवहार ही उसी प्रकार बनाया जानेके लिए युक्त है आपके प्रमाणशास्त्रमें अन्यथा प्रसिद्ध प्रमाण प्रमेयरूपका कथन युक्त नहीं है, प्रतिप्रसंग होनेसे । तो जब स्वतः माना तब स्वतः ही कहना चाहिये या फिर परत प्रामाण्यका अनुवाद क्यों किया गया ?

स्वतः व परत प्रामाण्य मानने वालोंके मन्तव्यकी शून्यवादी द्वारा भीमासा अब यहाँ मैं माँपक कहता है कि जिस प्रकारसे हम लोगोंके द्वारा कहा जाता है, जैसे कि यहाँ परस हुए पद्धतिम कहा जाता है तो उस ही प्रकार फिर लोकवृत्ति प्रसिद्ध हो गयी । स्वतः न हुआ फिर । यदि ऐसा कहोगे तो यह बात यो युक्त नहीं होती कि सब प्रमाणोंकी प्रमाणता स्वतः है ऐसा अन्य भीमासक आदिक पुरुषोंने भी इस प्रमाण प्रमेय व्यवहारका कथन किया है तब सब प्रमाणोंकी स्वतः ही प्रमाणता होगी, ऐसी ही प्रसिद्धिका प्रसंग होगा । और, वह स्वतः प्रामाण्य हुआ इस प्रकारका अनुवाद यदि कहो कि वह मिथ्या अनुवाद है तब फिर नैयायिकोंका भी यह परत प्रामाण्य करनेका अनुवाद मिथ्या क्यों न हो जायगा ? यदि स्वतः प्रामाण्यका कथन मिथ्या कहते हो तो परत प्रामाण्यका कथन भी मिथ्या हो जायगा । यहाँ शून्यवादी इसका खुलासा कर रहा है कि परत प्रामाण्य माननेमें विरोध कैसे आता है । नैयायिक कहता है कि परत प्रमाणरूपसे ही प्रमाण प्रमेय व्यवहार प्रसिद्ध है तो इस पर भीमासक यह भी तो कह सकते हैं कि स्वतः प्रामाण्यरूपसे प्रमाणपनेका व्यवहार प्रसिद्ध है यदि नैयायिक यह दोष दे कि स्वतः प्रमाण प्रमेय व्यवहारकी प्रसिद्धि होनेपर स्वतः प्रामाण्यका कथन करना सत्य बनेगा और स्वतः प्रामाण्यका कथन सत्य बनने

पर स्वतः प्रामाण्यकी बात प्रमाण प्रमेय व्यवहारकी प्रसिद्धि बने । इस तरह इतरेतराश्रय दोष भा जायगा । तो शून्यवादी कहता है कि ऐसा दोष तो नैयायिकके यहाँ भी समान है उनसे भी यह कहा जा सकता है कि स्वतः ही प्रमाण प्रमेय व्यवहार प्रसिद्ध होनेपर स्वतः प्रामाण्यका अनुवाद करना सत्य होगा और स्वतः प्रामाण्यके अनुवादकी सत्यता होनेसे स्वतः प्रमाण प्रमेय व्यवहारकी प्रसिद्धि होगी । ऐसा इतरेतराश्रय दोष नैयायिकके सिद्धान्तमें भी घटित हो जाता है । तो इस तरह स्वतः प्रामाण्य वाला प्रथम विकल्प तो सिद्ध न बना । यदि कहो कि परतः प्रामाण्यके प्रकार से अन्य लोकव्यवहारके प्रकृत लोकव्यवहारकी प्रसिद्धि बन जायगी । तो उत्तरमें कहते हैं शून्यवादी कि फिर तो अनवस्था दोष यहाँ अवश्य हो भा जायगा । इस तरह प्रवृत्तिकी सामर्थ्यसे ज्ञानमें प्रामाण्यके कथनका निवचन करना युक्त नहीं है । यों प्रवृत्तिकी सामर्थ्यसे प्रमाणमें प्रमाणता अवस्थित नहीं बनती है । यो नैयायिक सिद्धान्तमें जो माना गया था कि प्रमाणमें प्रमाणता प्रवृत्तिकी सामर्थ्यसे बनेगी, युक्त न हुआ ।

बौद्धाभिमत अविस्मृत्वादिस्वसे प्रमाणमें प्रामाण्य माननेके चतुर्थ विकल्पका शून्यवादी द्वारा निराकरण—पूर्वोक्त तीनों विकल्पोंके निराकरणकी तरह सीगम सिद्धान्तमें माने गए अविस्मृत्वादिस्वसे प्रमाणमें प्रमाणता भा जायगी, यह भी बात युक्तिसंगत नहीं बनती, क्योंकि ज्ञानकी अविस्मृत्वादिस्वता यह है अर्थ क्रियाके सद्भावरूप । तो पदार्थमें अथ क्रिया हो रही है उसके अनुकूल काम हो रहा है तो वहाँ विस्मृति न रहा ? यह बात प्रसिद्ध होती है । तो अथ क्रियाके सद्भावरूप ज्ञानका अविस्मृत्वादिस्वता जाने हुए तो प्रमाणकी व्यवस्थाका कारण नहीं बन सकता । याने यहाँ दो विकल्प किये जाते हैं कि वह अविस्मृत्वादिस्वता क्या जाने हुए प्रमाणकी व्यवस्थाका करने वाला होता है या न जाने हुए प्रमाणकी व्यवस्थाका करने वाला होता है ? उसमेसे न जाना हुआ अविस्मृत्वादिस्वता तो प्रामाण्यकी व्यवस्थाका कारण नहीं बन सकता, क्योंकि इसमें प्रतिप्रसंग दोष होगा । फिर तो बिना जाने जिस चाहेकी व्यवस्था कर ली जायगी । इसी तरह जाने हुए भी अविस्मृत्वादिस्वता प्रामाण्यकी व्यवस्थाका कारण मानोगे तो यह बताओ कि अविस्मृत्वादिस्वता जानना इसमें जो प्रमाणता आई वह किससे आई ? यदि अन्य प्रमाणसे आई तो वह ज्ञान भी अन्य ज्ञानसे प्रमाणरूप बना । तो इस तरह अनवस्था दोष जायगा । यदि कहो कि अथक्रिया स्थितिरूप अविस्मृत्वादिस्वता ज्ञान का प्रमाण अस्मृतिदशात् स्वतः सिद्ध होता है इस कारण दोष नहीं है । तो शून्यवादी बोझोंसे पूछ रहे हैं कि इस अस्मृतिदशात् अर्थ क्या है ? क्या बारबार ज्ञानमें स्मृतिदशात् अनुभव करना यह अर्थ है ? तो यहाँ अर्थ स्वरूप सामान्यमें होता है या विशेषरूपमें होता है ? याने ज्ञानमें बारबार स्मृतिदशात् अनुभव सामान्यमें होता है या विशेषमें ?

अतज्जातीय ज्ञानमें सवादकताकी असिद्धि— यदि कहो कि अतज्जातीय

ज्ञानमे बारबार सम्वादका अनुभव होता है तो यह सम्भव हो नहीं सकता क्षणिकवाद मे क्योंकि ज्ञाता क्षणिक है, नष्ट हो जाता है क्षणभरमे, तो वह बारबार ज्ञान कैसे करेगा यदि कहो कि सतानकी अपेक्षामे बारबार ज्ञान करना सम्भव हो जायगा । तो भाई सतानको तो बौद्धोने अवस्तु माना, तो उसकी अपेक्षा बन ही नहीं सकती । और यदि सतान वस्तुरूप हो जाय तो वह भी क्षणिक बन गया । फिर सतानकी अपेक्षासे वह अन्यास क्या हो सकता है ? अत बारबार ज्ञानमे सम्वादका अनुभवन कर-। क्षणिकवादियोके बन ही नहीं सकता । यदि सतानको अक्षणिक अर्थात् नित्य मानते हो तब यह सिद्धान्त कि जो सत् है वह सब क्षणिक है, इसका विघात हो जायगा । क्योंकि सतान नाम तो है अनेक समयोमें उसकी परम्परा रहनेका । तो तब अनेक समयोमे कुछ रहा तो क्षणिक कैसे रह सकेगा तो इस तरह अतज्जातीय ज्ञानमे बारबार सम्वादका अनुभव होना सम्भव नहीं है ।

तज्जातीय ज्ञानमे भी सवादकताकी सिद्धिका अभाव बताते हुए शून्य-वादी द्वारा तत्त्वोपप्लववादके समर्थनका उपसंहार—अब यह कहो कि तज्जातीय ज्ञानमे बारबार सम्वादका अर्थात् सत्यरूपताका अनुभव हो जायगा सो यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि जो जातिका निराकरण करने वाले हैं उन लोगोके यहाँ किसी भी ज्ञानमें तज्जातीयता नहीं बन सकती है । बौद्ध जन जातिको नहीं मानते क्योंकि जातिका सम्बन्ध है सामान्यके साथ, और सामान्यतत्त्व माननेपर फिर अनेक बातोको व्यापक व नित्य मानना पड़ेगा इस कारण जाति निराकरणवादमें तज्जातीयताकी बात ही नहीं बनती । यहाँ क्षणिकवादी कहते हैं कि अन्यापोह रूप जातिके द्वारा किसी ज्ञानमें तज्जातीयता बन ही जायगी । तो उत्तरमें कहते हैं कि यह बात यो युक्त नहीं है कि अन्यापोह तो अवस्तुरूप है । केवल काल्पनिक है, सद्भूत नहीं । यदि अन्यापोहको वस्तुरूप मान लेंगे तो जातिपनेका विरोध हो जायगा, क्योंकि स्वलक्षण जो विशेष है उसे ही सौगत सिद्धान्तमें वस्तुरूपसे माना गया है । और अन्यापोहको मान रहे हो यहाँ जाति तो यदि जाति है तो वस्तुरूप नहीं वस्तुरूप है तो जाति नहीं है इस प्रकार सामान्यसे प्रमाणका लक्षण नहीं बनता है और विशेषसे भी प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण नहीं बनते हैं । अत विचार करनेपर प्रमाणतत्त्वकी सिद्धि नहीं होती है । और जब प्रमाणतत्त्वकी सिद्धि न बन सकेगी तो प्रमेय तत्त्वकी व्यवस्था कहाँसे सम्भव है ? तो यो न प्रमाणतत्त्व रहा न प्रमेयतत्त्व रहा । सो अब तत्त्वोपप्लवकी व्यवस्था युक्तिसंगत हो गयी । इस प्रकार शून्यवादी तत्त्वका अभाव सिद्ध कर रहे हैं ।

शून्यवादीके शून्यवादका निराकरण—अब उक्त तत्त्वोपप्लवके सिद्धान्तके सम्बन्धमें समाधान रूपसे जैन शासनकी ओरसे कहा जा रहा है कि शून्यवादीका वह सब कथन असार है क्योंकि विचार किये जानेपर तत्त्वोपप्लवकी व्यवस्था नहीं बनती है, क्योंकि अवाधित तत्त्वकी सिद्धि का निराकरण सम्भव नहीं है । इस समय शून्य-

बादों कह रहे हैं कि तत्त्वोपपन्नत्वके सम्बन्धमें विचार करनेकी आवश्यकता ही नहीं है। क्योंकि यह शून्यवादका सिद्धान्त सर्वथा विचार करने योग्य नहीं है। क्योंकि वह तो बाधित ही है, प्रभावरूप है, इस कारण यह विचारपथ है, अर्थात् उसपर विचार नहीं चल सकता। और यदि शून्यवादके सम्बन्धमें विचार चल सकता है, विचारसह है ऐसा मानने ही सब अनुगच्छुन-प्रवाधित तत्त्वकी सिद्धि हो गई तत्त्वोपपन्नत्व रहा ही नहीं तो फिर आप खण्डन किसका करेंगे? शून्यवादकी सिद्धि तो इस प्रकार की जाती है कि तत्त्वबाह्य प्रमाणतत्त्वों की प्रमेयत्वको मानने हैं, वह विचार करने पर अक्षम हैं अर्थात् तत्त्ववादियोंके द्वारा मान गए तत्त्वपर विचार करते हैं तो वे सिद्ध नहीं होते, इसी बुद्धिवादपर तत्त्वोपपन्नत्वकी सिद्धि है। समाधानमें कहते हैं कि शून्यवादका यह कथन भी व्यर्थ है क्योंकि तत्त्वके अनुगच्छुन विचार करनेपर वह विचार निराकृत हो जाते हैं। प्रमाणकी प्रमाणता न तो इसके निर्दोष कारण समूहमें उत्पन्न होनेके कारण मानी है और न बाधारहितरूप में ज्ञानमें प्रमाणता मानी है और न प्रवृत्तिकी सामर्थ्यमें बाधका अतिसम्भावकता बाधकके कारण सम्बेदनमें प्रमाणता मानी है। स्वाहादी जन इन चार कारणोंसे प्रमाणमें प्रामाण्य नहीं मानते क्योंकि हममें जो अभी शून्यवादीने दोष दिया है वह ही दोष माना है, फिर ज्ञानमें प्रामाण्य किस प्रकार होता है? तो उत्तरमें कहते हैं कि बाधकोकी असम्भवता सुनिश्चित होनेसे अर्थात् उसमें बाधक कारण जब कुछ सम्भव नहीं है तो प्रमाणकी प्रमाणता सिद्ध होती है।

ज्ञानमें बाधकासम्भवत्वकी दुखवोधताका परिहार—कई यह सोचे कि स्व. और अर्थका व्यवसाय करने वाले ज्ञानमें बाधकोकी असम्भवता दूरवर्षा है तो बात नहीं है किन्तु बाधक-प्रमाण है, इस बातका निश्चय करना बहुत आसान है। समस्त देश काल और पुरुषोंकी अपेक्षामें भले प्रकार बाधकोका असम्भव होना सुनिश्चित है, वह अत्यन्त विषयमें स्वतः ही जान लिया जाता है अर्थात् प्रमाणकी प्रमाणता अत्यन्त विषयमें स्वतः ज्ञात होती है स्वरूपकी तरह। जैसे जो ज्ञान उत्पन्न हुआ उस ज्ञानका स्वरूप तो स्वतः ही जान लिया जाता है। ज्ञानने क्या जाना? ज्ञानका क्या स्वरूप है? ज्ञानका क्या विषय है? इसको समझनेके लिए किसी भी ज्ञान करने वाले पुरुषका हेराना नहीं हाती। क्योंकि ज्ञानका स्वरूप स्वतः ही निश्चित हो जाता है। इस प्रकार अत्यन्त विषयमें प्रमाणकी प्रमाणता स्वतः ही व्यवस्थित हो जाती है। परन्तु अत्यन्त विषयमें यह प्रमाणता परत हाती है, इस कारण इसे प्रसंगमें न तो अतिसम्भाव्य दोष माना है और न इतरेतराश्रय दाप्य माना है। बाधकोकी असम्भवता, सुनिश्चित होनेका अर्थ यह है कि वह ज्ञान स्व और अर्थका निश्चयात्मक हो रहा है जो अपना और अर्थका निश्चयात्मक होना अर्थात् बाधकोकी असम्भवता होना यह अतिसम्भाव्य परप्रमाणसे सिद्ध नहीं किया जा सकता, जिससे कि अनवस्था दोष ही और अतिसम्भाव्य दशाप स्वतः प्रामाण्य माननेपर इतरेतराश्रय दोष भी नहीं आता,

क्योंकि प्रमाणमे प्रामाण्य स्वतः ही सिद्ध होता है तथा अनभ्यासदशामें ऐसे अन्य प्रमाणोंसे प्रमाणता विदित होती है कि जिस अन्य प्रमाणकी प्रमाणता विदित होती है, जिस अन्य प्रमाणकी प्रमाणता स्वयं सिद्ध है अर्थात् स्वयं सिद्ध प्रामाण्य वाले अन्य प्रमाणसे अनभ्यस्त दशामें प्रामाण्यका परिज्ञान होता है और उससे फिर पूर्वज्ञानमे प्रामाण्य सिद्ध होनेसे अनवस्था आदिक दोषका अवकाश कहाँ हो सकता है ? तो निष्कर्ष यह है कि अभ्यस्त दशामें प्रमाणमे प्रामाण्य स्वतः ही होता है और अनभ्यस्त दशामें प्रमाणमे प्रामाण्य परत निश्चित किया जाता है । और ऐसा माननेमें न अनवस्था दोष आता है और न इतरेतराश्रय दोष आता है ।

प्रतिपत्ताका अभ्यास और अनभ्यास होनेका सयुक्तिक वर्णन—प्रतिपत्ताका कहीं अभ्यास होता और कहीं अभ्यास न होना सयुक्तिक है याने किसी ज्ञानमें बारबार सत्यताका अनुभवन होना यह तो हुआ अभ्यास और किसी ज्ञानमें सत्यताका अनुभव न होना यह है अनभ्यास । सो किसी विषयमें अभ्यासका होना और अनभ्यास का होना दृष्ट और अदृष्ट नामकी विचित्रतासे सम्भव ही है । अदृष्ट भावने हुआ ज्ञानावरणका क्षयोपशम उसकी स्थितिके अनुसार अभ्यास और अनभ्यास दोनों बनते हैं । बाहरमे दृष्ट कारण माने गये हैं देश, काल, विशेष आदिक तो उनकी वजहसे अभ्यास बराबर पतित होता हुआ देखा गया है क्योंकि आवरणके क्षयोपशमके अनुसार आत्मा को एक बार या बारबार अपने अर्थके सम्बेदनमें अभ्यासकी उत्पत्ति देखी गई है । और, अपने अर्थके निर्णयज्ञानके आवरणका उदय होनेपर अर्थात् पदार्थ ज्ञानावरणका उदय होनेपर जिस पदार्थके ज्ञानका आवरणके होनेपर अथवा अर्थका परिज्ञान न होने पर या एक सम्बेदन होनेपर या बारबार सम्बेदन होनेपर अनभ्यास घटित होता ही है, क्योंकि पूर्व और उत्तर पर्यायके स्वभावका त्याग और स्वभावका उपादान अर्थात् अपने भवनका उत्पाद उसमे युक्त स्वभाव और स्थितिरूप होनेसे आत्मा परिणामी है और उसमे अभ्यास और अनभ्यासका विरोध नहीं है । जो सर्वथा क्षणिक है अथवा नित्य है, ऐसा प्रतिपत्ता माना जाय तो अभ्यास और अनभ्यासकी बात नहीं बनती । लेकिन जो आत्मा उत्पादव्यय ध्रुव सयुक्त है वहाँ पूर्व-अनभ्यासदशाका त्याग, अभ्यास दशाकी उत्पत्ति, अनिर्णय अवस्थाका त्याग, निर्णय अवस्थाकी उत्पत्ति और इन सबके होते हुए ध्रुवका होना यह सब उसमें सम्भव है ।

सम्यक् प्रमाणमे बाधकप्रमाणकी असम्भवेताके समर्थनमे प्रश्नोत्तर—अब यहाँ शून्यवादी कह रहे हैं कि बाधक प्रमाणकी असम्भवेता सुनिश्चित है किसी ज्ञानमें, इस बातको कोई असर्वज्ञ पुरुष कैसे जाननेमे समर्थ हो सकता है ? ऐसा कहने वालेके प्रति उत्तर दिया जाता है कि फिर तुम ही यह बतलावा कि सब जगह सब समय सब जीवोंके सर्वज्ञान बाधकप्रमाणकी असम्भवेतासे अनिश्चित है अर्थात् उनमें बाधक ज्ञान पाये जा सकते हैं । यह भी कोई असर्वज्ञ अल्पज्ञ पुरुष कैसे जान सकता है जैसे

साक्षात्कारका यह कहना था कि समस्त ज्ञानोमें बाधकपना असम्भव है ऐसा निरूप्य असंयज्ञ नहीं कर सकता तो उनका प्रति यह भी क्या नहीं कहा जा सकता कि समस्त ज्ञानोमें बाधकपना सम्भव है यह भी असांय पुरुष कैसे जान सकते हैं ? तब शून्यवादा कहता है कि ठीक है, इसी लिए तो सहाय बन जायगा । याने बाधक प्रमाण सम्भव भी हो और सम्भव न भी हो, इन दोनोंके विषयमें सहायता बन गया । तो उत्तरमें कहते हैं कि यह भी बाधकोकी असम्भवता और सम्भवताका विषय करने वाला सहाय ज्ञान सहाय, सहाय, सहाय हो सकता है इसे भी असांय शून्यवादी कैसे समझ सकता है ? यदि कहो कि स्वसम्वेदनमें बाधक प्रमाणका असम्भव होना सुनिश्चित है अथवा अनिश्चित है, इस प्रकारके सन्देहरूप ज्ञानस यह ज्ञान लिया जायगा कि सभी जगहोंमें उस प्रकारका अवबोध पाया जाता है । याने जो ज्ञान अपने ग्रामों में कुछ परल रहा है ज्ञान के निजस्वरूपमें कि यह ज्ञान सही है अथवा नहीं है तब हम अपने ज्ञानके बारेमें कोई सन्देह पाते हैं तो उस प्रक्रियासे हम यह निष्कर्ष कर लगे कि सब जगह सब समय सभी के ज्ञानोमें इस प्रकारका सहाय पाया जाता है । इसपर उत्तर देते हैं कि तब तो इसका एक अनुमान बन बैठेगा, किस प्रकार, सो देखिये । विवादापन्न ज्ञान बाधक प्रमाणकी असम्भवताका निश्चय होना अथवा न होना याने बाधक प्रमाण है या नहीं इन बातोंसे सन्देह है ज्ञान होनेसे स्वसम्वेदन ज्ञानकी तरह । अर्थात् अपने ज्ञानकी तरह । सो यह स्वसम्वेदन साधन यदि बाधकोकी असम्भवतासे सुनिश्चित है तब तो इस ही हेतुसे साधनमें दोष आयगा कि देखो अब सहाय तो न रहा । जैसे अनुमान बनाया कि ज्ञान सहाय हुआ करता है ज्ञान होनेसे हमारे ज्ञानकी तरह तो इस अनुमानमें जो साधन दिया गया उसमें बाधक प्रमाण तो नहीं है या है ? यदि कहो कि बाधक प्रमाण नहीं है यह बात बिल्कुल सुनिश्चित है तो लो यह ही ज्ञान सन्देह रहित बन गया फिर यह जो सिद्ध किया जा रहा है कि ज्ञान सारे सहाय होत है ज्ञानपना होने से, हम लोगोंके ज्ञानकी तरह । तो अब इसकी सिद्धि कैसे होगी ? हेतु तो व्यसिचारी हो गया । यदि कहो कि इस अनुमानके साधनमें बाधकोकी असम्भवता सुनिश्चित नहीं है तो लो जब तुम्हारा अनुमानसाधन ही पक्का न रहा, बाधकका असम्भवपना निश्चित न रहा तो अब ऐसा असिद्ध सहाय हेतु अपने साधनकी सिद्धि कैसे कर सकता ? यदि जो साधनकी सिद्धि करने लगे तो इसमें अतिप्रसङ्ग दोष होगा ।

समस्त ज्ञानोमें शून्यवादी द्वारा की गई सहायता सिद्धिका निराकरण और भी बताइये कि प्रतीतिताका वह ज्ञान कोई कभी कभी बाधकोकी असम्भवतासे सुनिश्चित और कोई कभी कभी बाधकोकी असम्भवतासे अनिश्चित ये दोनों ही प्रकार के ज्ञान असिद्ध हैं या नहीं ? अर्थात् प्रमाणसे सिद्ध हैं या नहीं ? यदि सिद्ध नहीं है, असिद्ध हैं तो फिर उनमें सन्देह कैसे बन सकता है ? किसी वस्तुमें दोनों विशेष असिद्ध हो, तो उसके सामान्यके देखनेसे ही उसको जानने वाले ज्ञानमें सन्देहकी असम्भवता है । जैसे ठूठ और पुनव ये दो हुए विशेष, यदि इन दो विशेषोंकी असिद्धि है

माने ठूठ ही कोई चीज नहीं पुरुष भी कोई चीज नहीं ऐसी यदि अप्रसिद्धता है तो इस वस्तुमें ऊँचापन आदिक सामान्य धर्म दिखनेसे ही उभय विषयक माने स्थाणुपुरुष विषयक ज्ञानमें सन्देह नहीं हो सकता । जैसे कि जमीनका कोई भाग उठनेसे जो एक थोड़ासा भवन जैसा रूप ले लिया उसके दिखनेपर ठूठ और पुरुषके विषयमें सन्देह तो नहीं होना क्योंकि वहाँ ठूठ और पुरुषकी प्रसिद्धि ही नहीं हो रही है । यदि कहो कि तब तो फिर वे दोनों विशेष प्रसिद्ध मान लिए जायेंगे, जिनके बारेमें सन्देह किया जाना है वे दोनों धर्म प्रसिद्ध मान लिए जायें तो यह बताओ कि उन विशेषोंको यदि प्रसिद्ध मान लेते हो तो वह स्वतः सिद्ध है या परतः सिद्ध है । यदि कहो कि अम्भ्यास दशामें तो स्वतः सिद्ध है और अम्भ्यास दशामे परतः ही सिद्ध है तो इसमें अकलक-शासन सिद्ध हो गया क्योंकि समस्त ज्ञानमें कथञ्चित् स्वतः कथञ्चित् परतः प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था बनादो गई है । यही मतलब स्याद्वाद शासनका होता है । अन्यथा अर्थात् केवल स्वतः ही प्रामाण्य होता है या परतः ही प्रामाण्य होता है, ऐसा स्वीकार करनेपर फिर तो कहीं भी अवस्थान नहीं हो सकता है ।

बाधकासम्भवासे प्रामाण्यकी उपपत्ति होनेके कारण शून्यवादी द्वारा विकल्पोकी उपपत्तिके प्रयासकी व्यर्थता—जब प्रमाणकी प्रामाण्यता बाधकोकी असम्भवाके निश्चय होनेसे बनती है, तब शून्यवादीने जो चार विकल्प करके प्रमाण की प्रामाण्यताका भी खण्डन किया है उन विकल्पोके परिणामकी उत्पत्ति ही नहीं होती । उन विकल्पोमेंसे प्रथम दो विकल्प तो मीमांसकके लक्ष्यसे किये गये थे, निर्दोष कारकसे उत्पाद्य होनेसे प्रमाणमें क्या प्रामाण्यता आती है और दूसरा विकल्प था कि बाधकानुत्पत्तिमें क्या प्रमाणमें प्रामाण्यता आती है ? तीसरा विकल्प था नैयायिकके लक्ष्यसे कि क्या प्रवृत्तिको सामर्थ्यमें प्रमाणमें प्रामाण्यता आती है ? और चौथा विकल्प था क्षणिकवादियोंके लक्ष्यसे कि क्या अविश्वस्यवाद होनेसे प्रमाणमें प्रामाण्यता आती है ? तो जब प्रमाणकी प्रामाण्यता बाधकोके असम्भवपनेके निश्चय बनती है तो इस विकल्प समूहका कारण बना बनाकर प्रश्न खड़ा करना यह युक्त नहीं होता । स्वयं अन्य जगह अन्य समय किसी प्रकार नहीं जाना है वस्तुविशेषको जिसने ऐम शून्यवादी को फिर कभी वस्तु ज्ञानमें सहायका योग नहीं बन सकता । यदि कहो कि कभी कभी निर्दोष कारकोके द्वारा उत्पाद्यत्व आदिक विशेषोंकी प्रतिपत्ति हो जायगी ? तो फिर शून्यवादकी सिद्धि कैसे हो सकती है ?

पराम्युपगमसे विकल्पोकी उपपत्ति माननेपर तत्त्वोपप्लवकी सिद्धिका अभाव—यदि शून्यवादी यह कहे कि दूसरोंने उस तरहसे माना है, इस कारण उन विशेषांकी प्रतिपत्ति होनेसे दोष नहीं है । तो उत्तरमें पूछते हैं कि तो फिर क्या दूसरों का वह मानना प्रमाणमें प्रत्यक्ष है या प्रमाणसे असिद्ध है ? यदि वह दूसरोंका मतप्रमाणसे सिद्ध है तो शून्यवादियोंके द्वारा स्वयं फिर कैसे प्रमाण प्रमेय तत्त्वका

उपप्लव किया जा सकता है क्योंकि वह दूसरेका माना गया तत्त्व प्रमाणसे सिद्ध मान लिया गया। यदि कहो कि दूसरोंके द्वारा माना गया वह तत्त्व है सो अन्य दूसरोंके अभ्युपगमसे (मान लिये जानेसे) जान लिया जाता है तो ऐसा माननेपर फिर उस अन्यका अभ्युपगम किसी अन्यके अभ्युपगमसे माना जायगा। इस तरह उन विकल्प विशेषोंकी प्रतिपत्तिमें अनवस्था दोष आता है। अब यहाँ आश्चर्यकी बात देखिये कि यह शून्यवादी दूसरोंके माने गए मनव्यका स्वयं विश्वास करते हुए फिर यह कह रहे कि मैं इसपर विश्वास नहीं करता हूँ, कैसे उसे स्वस्थ कहा जायगा? यह तो उन्मत्त की तरह वचन है। और, यदि दूसरेके माने गए विचारको स्वयं नहीं जानता यह शून्यवादी तो फिर उस परके अभ्युपगमसे कुछ भी यह नहीं जान सकता, वस्तुमात्रको भी नहीं समझ सकता। सो यह थोड़ा भी स्वयं निर्णीतका आश्रय न करता हुआ किसी विचारमें कुछ व्यापार करता है, ऐसा हम नहीं समझते, क्योंकि कुछ भी निर्णीत विषयका आश्रय करके ही अनिर्णीत अर्थके विचारकी प्रवृत्ति होती है। यदि सभी जगह विवाद जान लिया जाय तो फिर किसी भी स्थलका उस विचारका अवतरण नहीं हो सकता, इसलिए यह बात सही है कि कुछ तो निर्णीतका आश्रय होना ही चाहिए फिर उसके सम्बन्धमें और अधिक विचार चल सकता है लेकिन मूलसे ही सबके विषयमें विवाद मानते हैं तो फिर कहीं भी विचारकी प्रवृत्ति नहीं बन सकती। तो इन सब उक्त युक्तियोंसे यह सिद्ध हो गया कि तत्त्वशून्यवादो भी स्वयं एक प्रमाण से चाहे वह अपने यहाँ प्रसिद्ध हो चाहे परके यहाँ प्रसिद्ध हो किसी प्रमाणसे विचार करनेके बाद भी प्रमाण तत्त्व और प्रमेय तत्त्वका उपप्लव कर रहे हैं तो ये अपनेको ही ठग रहे हैं। जब किसी प्रमाणसे मानते हैं शून्य तत्त्वको तो प्रमाण तत्त्व तो आ ही गया और जहाँ प्रमाण तत्त्व आया वहाँ प्रमेय तत्त्व भी आ जाता है, तो इस तरह शून्यवादका सिद्धान्त घटित नहीं होता।

तीर्थ चलाने वाले या तीर्थच्छेद करने वाले सम्प्रदायोंमें सबके आप्तत्वका अभाव—प्रमाण तत्त्व व प्रमेय तत्त्व हैं और तत्त्वोंके विषयोंमें प्रत्येक सम्प्रदाय के दार्शनिक अपना मतव्य रखा करते हैं। अब उस सम्बन्धमें उनका परस्पर विरोध है और परस्पर विरोध होनेके कारण वहाँ सभीकी आप्तता नहीं बन सकती है। अतः जो यह कारिका चल रही है कि तीर्थंकरोंकी सम्प्रदायोंमें परस्पर विरोध है अतएव उन सबके आप्तता नहीं है, उन सबमेंसे कोई ही आप्त हो सकेगा, सबकी आप्तता नहीं बनती। इस वक्तव्यपर भीमांसकोंने हर्ष जाहिर किया था कि ठीक ही कह रहे हैं आप, कारिकाका यही अर्थ है कि जिन-जिनने तीर्थ चलाया वे सब परस्पर विरुद्ध वचन बोलनेके कारण आप्त नहीं है प्रमाण नहीं है और सभी तो श्रुतिवाक्य अपौरुषेय होनेसे प्रमाण है। सो इस बातका भी निराकरण यही है कि श्रुतिवाक्योंमें भी परस्पर विरुद्ध वचनार्थ होनेके कारण प्रमाणभूतता नहीं है और यह बात इस कारिका से भी बनती है। तीर्थंकरोंका अर्थ तीर्थको करने वाला यह भी है और तीर्थको छेदने

वाला भी है। जो तीर्थका विनाश करते हैं उनके सम्प्रदायोमें परस्पर विरोध होनेके कारण सबके आप्तता नहीं बनती। तीर्थका छेद करने वाले सम्प्रदायोके तथा सब कुछ अपने माने हुएको ही पुष्ट करने वालोंके आप्तता नहीं है, क्योंकि उनका कथन परस्पर विरुद्ध है। कोई एक प्रमाणवादी है, कोई दो-तीन आदिक प्रमाण मानने वाले हैं, वे अपने उस प्रमाणको, प्रमाणके विषयको सिद्ध नहीं कर सकते। एक प्रमाणवादी तो ज्ञान द्वैतका अवलम्बन करने वाले विद्वाद्भैतका आश्रय करने वाले तथा परमब्रह्म भैतका व शब्दाद्वैतको भाषण करने वाले सुगत आदिक तीर्थछेदके सम्प्रदाय हैं उसी प्रकार एकमात्र प्रत्यक्षको ही प्रमाण मानने वाले चार्वाक, भी तीर्थछेदके सम्प्रदाय वाले हैं। सर्वज्ञ सामान्यमें विवाद करने वाले भीमासक चार्वाक और शून्यवादी इनके प्रति आत्मत्वका सर्वज्ञसामान्यका सद्भाव सिद्ध करके अब उभयवज्र विशेषमें विवाद करने वाले सौगत आदिकके प्रति कथन किया जायगा, उसकी भूमिकामें कहा जा रहा है कि इन दार्शनिकोंमेंसे भीमासक चार्वाक शून्यवादी ये तो सर्वज्ञ मानते ही नहीं। कोई भी पुरुष सर्वज्ञ हो नहीं सकता, क्योंकि भीमासकोने श्रुतिवाक्यको प्रमाण माना है, चार्वाकने केवल प्रत्यक्ष ज्ञानको ही प्रमाण माना है और शून्यवादीोंने प्रमाण तत्त्व माना है और न प्रमेय तत्त्व माना है। तो ये दार्शनिक तो सर्वज्ञका अभाव ही मानते हैं। पर कुछ ही ऐसे सम्प्रदाय हैं जो सर्वज्ञका सद्भाव तो मानते हैं किन्तु विशेषके सम्बन्धमें उनके भी विवाद है। अतः परस्पर विरुद्धवचन होनेसे उन सबके आप्तता नहीं है, देखिये ! कोई कहता है सुगत सर्वज्ञ है, कोई कहता है कि कपिल सर्वज्ञ है आदिक विशेषोंकी सर्वज्ञतामें विवाद कर रहे हैं। तो जो सर्वज्ञ विशेषके सम्बन्धमें विवाद करें और सर्वज्ञ सामान्यके सद्भावमें विवाद करें, दोनों ही विचार वालोंका इस कारिकके अर्थसे निराकरण हो जाता है।

१. मूलतत्त्वके विरुद्ध अनेक प्रमाणवादियोंमें परस्पर विरोध होनेसे उन सबके आप्तताकी असिद्धि-देखिये ! मूल अन्तस्तत्त्वके विरुद्ध अनेको प्रमाण मानने वाले अनेक प्रमाणवादी तीर्थ छेदके सम्प्रदाय हैं यद्यपि ये प्रमाण मानते हैं और अनेकों प्रमाण मानते हैं तो भी वस्तुका जो मूल स्वरूप है उसपर दृष्टि न होनेसे तथा श्रुति वाक्योंसे उनके कुछ ही अर्थ लगाकर हिंसा आदिक कर्ममें प्रयुक्त होने वाले तीर्थका ही तो खण्डन कर रहे हैं ऐसे तीर्थ छेद सम्प्रदाय जैसे अनेक हैं उसी प्रकार तत्त्वपक्ष-वादी अर्थात् शून्यवादी भी तीर्थ छेदके सम्प्रदाय हैं क्योंकि इन शून्यवादीोंने तो उसका भी प्रमाण नहीं कहा है, तो वे भी अनेक प्रमाणवादी हैं और शून्यवादी भी अनेक प्रमाणवादी हैं। अनेक प्रमाणका यह भी अर्थ है कि एक नहीं किन्तु २-३-४ आदिक अनेक प्रमाणोंको माननेवाले, और अनेक प्रमाणवादका यह भी अर्थ है कि एक प्रमाण को न माननेवाले। तो एक भी प्रमाणको नहीं मानते हैं शून्यवादी, इस कारण तो शून्यवादी भी अनेक प्रमाणवादी कहलाये और एकसे अधिक प्रमाणोंको भी माननेवाले हैं वे भी अनेक प्रमाणवादी हैं, सो ये सब तीर्थछेदके सम्प्रदाय हैं तथा आप्त भागमें पदार्थ

समूहको प्रगणत ही चाहने वाले अनेक प्रमाणवादी वैयक्तिक हैं । उन्हें कुछ सोचने जाननेकी भी जरूरत नहीं है किन्तु उनका मिथ्यात्व है कि हमने तो सब कुछ जान लिया जो कोई भी है वही देव है, प्रत्येक सम्प्रदायके माने गए प्रभु हमारे देव हैं तब भी वहसे से यह नियुक्त कर चुका तो उसने माना, उसने अपने प्रयोजनके प्रसंगमें सब कुछ जान लिया, उससे अधिक उसे जाननेकी इच्छा ही नहीं बनती । तो ऐसे वैयक्तिक लोग भी तीर्थछेद सम्प्रदायके माने गए हैं, उन समस्त पुरुषोंमें प्राप्तपना नहीं है, क्योंकि परस्पर विरुद्ध अर्थका उन्होंने कथन किया है ।

प्राप्तिमीमांसाके प्रकरणका योग यहाँ प्राप्तिमीमांसामें कि कौन प्राप्त हो सकता है पौन नहीं हो सकता? इसकी व्याख्यामें बताया गया कि कहीं किसी के निरुद्ध देवता होते हैं या उनका आकाशमें गमन होता है या छत्र आदिक विभूतिर्वा हो तो इनसे भी नहीं कहा जा सकता, क्योंकि मायाविधियोंमें भी ये बातें सम्भव हैं । और, इसी प्रकार जिन केदेहका अन्तरङ्ग प्रतिष्ठित है, मूल, मूल, पसीना आदिक नहीं है और पुष्पवृष्टि आदिक अन्तरङ्ग प्रतिष्ठित होते हैं उनके भी प्राप्तपना नहीं है इस कारणसे, क्योंकि इस तरहका देह तो रागादिमान देशोंके भी पाया जाता है । तब प्राप्त सिद्ध करनेके लिए एक ही उपाय रह जाता है कि जिसने जो तीर्थ चलाया जिस तीर्थ परम्परामें वह है उसके द्वारा जो तीर्थ धर्म दर्शनके सम्बन्धमें वचन होते हैं उन वचनोंमें परस्पर विरोध न आये । कभी कुछ कहते कभी कुछ कहते तो विरोध न आने से ही तो उसकी सर्वज्ञताका विशेष जानने वाला है इस तरहका दोष ही सकता है, और जिसके वचनोंमें परस्पर विरोध है पूर्वापरविरोध है उनके भी आप्तता नहीं है, और जब सभी अपना-प्रपना मतव्य जाहिर कर रहे हैं तो उनमें परस्पर विरोध है इस कारण भी नन सबमें प्राप्तता नहीं है । हाँ हो सकता कि कोई इन्हींमेंसे प्राप्त हो, क्यों कि प्राप्त धर्म प्रवृत्तिके मूल स्रोत माने गए हैं । इससे ही धर्म प्रवृत्ति चलती है तो प्राप्त इसमें अवश्य है और कौन प्राप्त हो सकता है यह बात उनके वचनोंकी परीक्षासे सिद्ध होती है ।

अद्वैतवादकी असिद्धि और अद्वैतवादोंमें परस्पर विरोध—जो ज्ञानाद्वैत का अनुसरण करते हैं, केवल ज्ञानमात्र ही तत्त्व है, इस प्रकारका मतव्य रखते हैं तो उनसे यह पूछा जाय कि तुम जो अपना पक्ष बताते हो उसका साधन है कि नहीं, और परपक्षका दूषण भी बनता है कि नहीं ? यह सब मानना होगा । अपने पक्षका साधन किए बिना मतव्य कैसे निश्चित कर सकेगा और पर पक्षके दूषण दिए बिना परसे हट कर कैसे अपना मतव्य बना सकेगा ? तो देख लो अब यहाँ दो बातें हो गयी ज्ञानमें कि वह अपने पक्षका साधक है और परपक्षका दूषक है । तो ज्ञानाद्वैतके विरुद्ध ये दो बातें यहाँ ही आ गई । तब अद्वैत सिद्ध नहीं होता किन्तु द्वैत ही सिद्ध होता है । यदि अद्वैतवादी अपने पक्षके साधन और परपक्षके दूषणकी बातको युक्त समझकर द्वैतका प्रसंग

न आ जाय उस प्रसंगका निराकरण करते हुए यदि कल्पनासे द्वैतकी अंगीकार करें तब फिर निश्चयसे ज्ञानाद्वैतकी सिद्धि भी न बनेगी। उसे भी कल्पनासे ही सिद्ध माना जायगा यहाँ ज्ञानाद्वैतवादी समस्त एक ज्ञानमात्र तत्त्व है ऐसा कह रहे हैं। तो ऐसा सिद्ध करनेके लिए ये ४ बातें तो आनी ही पड़ेगी। कि अपने पक्षका साधन हो और पर पक्षका दूषण हो सो जैसे ही अपने पक्षका साधन और परपक्षका दूषण माना ऐसा प्रमाण अंगीकार करनेपर द्वैतकी सिद्धि तो बन जाती है और अद्वैतकी कल्पनासे मान रहे हैं। तो हमपर यह प्रतिप्रसंग आता है कि परमाथसे अद्वैतकी सिद्धि नहीं हुई यह तो तनके लिए प्रतिप्रसंग आया और यदि कल्पनासे ही सब कुछ मान लिया जाता तो जो असत् हैं उनको भी मान लिया जाय, अनभिमत तत्त्व भी मान लिया जाय यह प्रसंग आता है। तो इस प्रकार जब विज्ञानाद्वैतकी सिद्धि न हुई तो समझिये कि किसी भी अद्वैतकी सिद्धि नहीं है और ये अद्वैतवादी अपने मतव्यपे इन अद्वैतको मान भी लें तो माननेपर न सब अद्वैतवादी ज्ञानाद्वैत चित्र द्वैत ब्रह्माद्वैतका अवलम्बन करने वाले दार्शनिकोंका परस्पर विरुद्ध वचन होनेसे इनमें आपत्ति नहीं हो सकती है।

एक प्रमाणवादी चार्वाकका विरुद्ध वचन जो लोग एक प्रत्यक्षको ही प्रमाण मानते हैं उनके यहाँ भी उनके ही पक्षकी सिद्धि नहीं होती अथवा विरोध होता है क्योंकि प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है अन्य कोई प्रमाण नहीं है, इसकी व्यवस्था तो करनी ही पड़ेगी। प्रत्यक्ष ही प्रमाण है अत्यरूप होनेसे अन्य प्रमाण नहीं है, क्योंकि वह सत्यरूप नहीं है इस तरह कुछ भी तो कहना होगा और यह बन जाता है अनुमान का प्रयोग। हममें सम्वाद होना या सम्वाद न होना यह स्वभाव लिङ्ग मानना ही पड़ेगा। तो जब उन हेतुओंसे उत्पन्न हुआ अनुमान बन गया तब फिर अनुमानका निराकरण कैसे कर सकते हैं? अब एक ही प्रत्यक्ष प्रमाण - हा यह बात तो न बनी। और, भी देखो कि दूसरेके चित्तका ज्ञान व्यापार आदिक कार्य हेतु देखकर किए जाते हैं, तो व्यापारादिक कार्यलिङ्गसे अनुमान उत्पन्न हो या अब प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण तो न रहा। अनुमान भी प्रमाण है। और, भी देखिये। चार्वाक परलोकका निषेध करते हैं, तो परलोक आदिकका निषेध करनेमें कोई हेतु ही तो दिया जायगा। हेतु दिया जाता है अनुपलब्धि होनेसे। परलोक नहीं है अनुपलब्धि होनेसे तो अब इस साधनके द्वारा अनुमान ही तो बन गया। फिर प्रत्यक्ष एक ही प्रमाण है यह कथन तो विरुद्ध बन गया। तो यो चार्वाकका भी मनव्य परस्पर विरुद्ध होनेसे प्रमाणभूत नहीं है। यदि चार्वाक यह कहे कि अनुमानको दूसरोंने माना है तो उन दूसरोंके माने जानेसे हम अनुमानको स्वीकार कर लेंगे तो इस तरह दूसरेके माने जानेके कारण स्वीकार करनेपर स्वयंके तो प्रमाण अप्रमाणकी व्यवस्था तो न रही। दूसरे सिद्धान्तने माना कि अनुमान है और उससे चार्वाकने अनुमान बनाया कि परलोक आदिक नहीं है तो उनकी ओरसे तो स्वयं प्रमाण व अप्रमाणकी व्यवस्था न रहो। फिर प्रत्यक्ष ही एक प्रमाण है यह कथन उनका कैसे युक्त हो सकता है? यदि अनुमान प्रमाणका सद्भाव

होनेपर भी चार्वाकको एक प्रमाणवादी माना जाय तो अन्य अनेक प्रमाणवादी लोग हैं, उन वैशेषिक आदिकों भी एक प्रमाणवादिका प्रसंग हागा । अर्थात् जैसे चार्वाकः वहाँ अनुमान प्रमाण सिद्ध होनेपर भी यह अपनेको एक प्रमाण वाला ही माने तो जिसने २-३-४ ५ आदिक प्रमाण माना है उन प्रमाणोंके होनेपर भी उन्हें भी एक प्रमाण वाला कह दिया जाय तो क्या हज है ? चार्वाककी दृष्टिसे जब अनुमान प्रमाण होनेपर भी वे अपनेको एक प्रमाण वाला कहते हैं । तो इस तरह अनेक बातों से इन सब दाशनिकोंमें परस्पर विरुद्ध वचनका उद्योग है, अतः उनकी प्रमाणाता नहीं बनती ।

अनेक प्रमाणवादियोंके प्रमाणोंकी सख्याकी विरुद्धता—और भी देखिये कि जा दाशनिक अनेक प्रमाणवादी हैं जैसे कि सांख्य तीन प्रमाण मानते हैं, बौद्ध दो प्रमाण मानते हैं, नैयायिक चार प्रमाण मानते हैं और मीमांसक ६ प्रमाण मानते हैं तो इन लोगोंने प्रमाण अनेक माने, तो किन्तु तक नामका प्रमाण किसाने भी नहीं माना ? समस्त रूपसे साध्य साधन सम्बन्धका ज्ञान करना यह तो अनुमान ज्ञानके लिए आवश्यक ही है । जैसे कि कहा पवतमे अग्नि है धूम होनेसे तो इस अनुमानकी सिद्धि के लिए ज्ञान होना आवश्यक है कि जहाँ जहाँ धूम होनी है वहाँ-वहाँ अग्नि होती है, विद्वद्वे सब जगहके लिए साध्य साधनकी व्याप्ति अर्थात् सम्बन्धका ज्ञान करना तो अनुमान ज्ञान करनेके लिये प्रति आवश्यक है । साध्य साधनके सम्बन्धमें ज्ञान किये बिना अनुमान प्रमाण बन ही नहीं सकता । ता तक नामका प्रमाण ऊँर ही समझना चाहिए । अब उन्होंने प्रमाण अनेक मान लिया पर तर्क नामका प्रमाण तो छूट ही गया । तब उनकी सख्याकी व्यवस्था तो नहीं बन सकती बतानो फिर साध्य साधनका सामस्तरूपसे सम्बन्ध जाना जाय, जैसे कि अग्निपावक धूम साधनकी प्रमाणाताके लिये जितना कुछ भी धूम है वह सब अग्निमें उत्पन्न होता हुआ होता है या अग्निसे उत्पन्न हुआ नहीं होता है, ऐसा ज्ञान तो करना ही पड़ेगा ।

व्याप्तिज्ञानका अन्य ज्ञानोंमें अनन्तर्भाव व्याप्तिके ज्ञानके करनेमें प्रत्यक्ष की तो सामर्थ्य है नहीं क्योंकि प्रत्यक्ष प्रमाण केवल सन्निहित विषयका ज्ञान करता है । विद्वद्वे सर्वज्ञ जहाँ जहाँ ये स वन हैं वहाँ वहाँ स वष अवश्य है । ऐसा परिज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं करा सकता । वह तो अभिमुख और नियमित विषयका ही बोध करायेंगा । तो साध्य साधनकी व्याप्ति प्रत्यक्षसे नहीं जानी जा सकती । उसे अलगसे ही प्रमाण मानना होगा । इस प्रकार साध्य साधनकी व्याप्ति अनुमान प्रमाणसे भी नहीं जानी जा सकती । यदि साध्य साधनके सम्बन्धका ज्ञान अनुमान प्रमाणसे किया जायगा तो यह बँताये कि उस अनुमान प्रमाणसे भी जा साध्यसाधन होगे उनकी व्याप्ति किध प्रमाणसे जानेंगे ? यदि कहा कि उसको व्याप्तिके लिए अन्य प्रमाण हो जायगा तो तृतीय अनुमानमें साध्य साधनकी व्याप्ति पखी है । उसका ज्ञान किस तरह होगा ?

इस तरह अनेक अनुमान माने जानेपर भी कहीं समाप्ति न होगी और अनवस्था हो जायगा । इस तरह वैशेषिक सिद्धान्तमें भी तक प्रमाण बनाना ही पड़ेगा अतः यथा उन के माने हुए ही प्रमाण सिद्ध न हो सकेंगे । इसी प्रकार सौगत जो दो प्रमाणोंको मानते हैं उनके यहाँ भी तक नामका अन्य प्रमाणका मानना अनिवार्य हो जायगा । अणिकवादियोंने केवल दो प्रमाण माने हैं— प्रत्यक्ष और अनुमान, पर तर्क नामका प्रमाण न तो प्रत्यक्षमें गणित होता और न अनुमानमें गणित होता, इस कारण उनका भी तर्क नामका एक अन्य प्रमाण मानना ही होगा । इसी प्रकार साध्य लोगोंने एक आगम प्रमाण और माना है लेकिन आगमका भी विषय साध्य साधनका सम्बन्ध जानना नहीं है । सर्वत्र विश्वमें साध्य साधनका सम्बन्ध परिज्ञात कर लेना अनुमानका काम नहीं है । तो यो कविलको अथवा सांख्यको तक नामका प्रमाण मानना ही होगा, नैयायिकोंने एक उपमान प्रमाण और माना है लेकिन साध्यसाधनके सम्बन्धको जानने में उपमान प्रमाणमें अमान्य है उन्हें भी तक नामका प्रमाण अलगसे मानना ही पड़ेगा । मीमांसकोंने एक अर्थागति नामका भी प्रमाण माना है लेकिन साध्य साधनके सम्बन्धका ज्ञान जैसे अनुमानमें नहीं किया जा सकता इसी प्रकार अर्थागतिसे भी साध्य साधन की व्यापकता ज्ञान नहीं बनता । मीमांसकोंके सम्प्रदायमें ही भट्ट सम्प्रदाय ने एक अभाव नामका भी प्रमाण माना है आगम प्रमाणका भी अधिकार नहीं है कि वह साध्य साधनके सम्बन्धको जान सके । तो दो अनेक प्रमाणवादियोंने प्रमाण तो माने एकमें अधिक लेकिन तक नामका प्रमाण सवने छोड़ दिया ।

शून्यवादी और वैयक्तिकोंके मन्तव्यकी विरुद्धता— अब शून्यवादियोंकी बात देखो ! जो एक भी प्रमाण नहीं मानते उनके यहाँ भी विरुद्ध कथन है । वे सिद्ध परमा चाहते हैं कि समस्त तत्वोंका उपपन्न है । लेकिन जिन तत्वोंका अभाव सिद्ध करना चाहते उसकी सिद्धिमें जो प्रमाण दिया जायगा वह प्रमाण तो उनका स्वरूप बना अथवा अनेक प्रमाणवादियोंके जो कि तत्व मानते हैं और शून्यवादी जो कुछ भी तत्व नहीं मानते उनका कथन तो परस्पर विरुद्ध हो ही गया । और फिर अनेक प्रमाणवादियोंके द्वारा माने गए तत्वोंका अभाव किसी प्रमाणसे सिद्ध ही तो किया जाता है । अनुमान प्रमाण तो उन्हें मानना ही पड़ेगा । तो उनका वह कथन विरुद्ध ही । अब वैयक्तिक पुरषोंकी स्थिति देखो ! वैयक्तिक दार्शनिक वे कहलाते हैं जो सब कुछ जानना ही मानते हैं । जो विना ही कारण किए सबको समान विनष्ट करने हैं । समस्त तत्वोंको विना ही मिश्रणके माना जाता है तो वहाँ विशेष जाननेकी इच्छा ही क्यों बनेगी ? उनके लिए तो जो सामान्यमें सब जाना गया है यही सब कुछ अद्वय है । तो वैयक्तिकोंके सब सबको मानने मानेके भी जो परस्पर विरुद्ध वचनोंका समर्थन है ऐसा कथन करने वालोंका विरुद्ध सम्बेदन प्रसिद्ध ही है । और, एक तत्त्व भी विरुद्ध है कि यदि वे सुगमता जनम न लेते हैं तो अग्नि आदिक भूतका विरोध है । वैयक्तिक तो सभी मतोंको मानने माने कहलाते हैं और जब उन सब मतोंमें कोई एक मत माने

तो धेप मत विरोधमें रहा तो उसका मानना भी, जानना भी सब विरुद्ध रहा । तो यो वैयक्तिकों के भी ज्ञानविरुद्ध और वचनविरुद्ध रहे । इस प्रकार यह हेतु विल्कुल सिद्ध है कि परस्पर इन सब दार्शनिकोंमें विरोध है और इसी कारण तीर्थ चलाने वालेके जितने भी सम्प्रदाय हैं, सिद्धान्त हैं, उनके नेता हैं उन सबमें आप्तपनेका अभाव सिद्ध होता है ।

अद्वैतवादमें स्वप्रमाणव्यावृत्ति होनेके कारण प्रमाण तत्त्वकी असिद्धि होनेसे आप्तत्वपात्रताका अभाव—अब यहाँ ज्ञानाद्वैतवादी स्याद्वादवादियोंके प्रति कह रहे हैं कि देखो स्याद्वादी पुरुषो ! जो तुमने हम लोगोंका परस्पर विरुद्ध कथन बताया है और अपने—अपने माने गए प्रमाण सख्याके नियमकी विरुद्धता कही है सो ये दोनों ही बातें हम लोगोंमें लागू नहीं होती । क्योंकि ज्ञानाद्वैतवादके स्वतः प्रमिति सिद्ध है । अपने ज्ञानसे अपनेसे प्रमिति होना यह प्रमाणका साध्य है और फल है तो जब स्वतः ही प्रमिति माना जाता तब इन अद्वैतवादियोंके यहाँ परस्पर विरुद्ध वचन न रहा । तो इन चार अद्वैतवादियोंके यहाँ अब अन्य प्रमाणसे स्वपक्षका साधन पर-पक्षका दूषणका वचन न होनेसे कोई परस्पर विरोधकी बात ही न रही । और जितने एक ही इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष माना है उस एक प्रमाणवादीके यहाँ भी प्रत्यक्षकी प्रमा-णता प्रत्यक्षसे ही सिद्ध है क्योंकि प्रत्यक्षने ही अनुमान आदिदकका प्रामाण्य सिद्ध नहीं है, तब अन्य प्रमाणोंके प्रसंग आनेकी कहीं नीबत आई ? इसी तरह अनेक प्रमाणवादियोंके यहाँ भी अपने-अपने द्वारा माने गए प्रमाणोंकी सख्याका नियम स्वतः ही सिद्ध हो जाता है, फिर उनमें भी तर्क नामक अन्य प्रमाणोंके मान जा पड़नेका कहीं प्रसंग आया ? इस कारण इन सभी दार्शनिकोंका वचन विरुद्ध वचन नहीं है । ऐसी शक्ती होनेपर स्याद्वादवादो उत्तर देने हैं कि यद्यपि उनके हिमावसे थोड़ा ऐसी बात हो तो भी उनमें आप्तता नहीं है क्योंकि उन सबके प्रमाणोंमें प्रामाण्यकी व्या-वृत्ति है याने कोई प्रमाण स्वयं अपने आपका ज्ञान नहीं कर सकता है । अन्यथा यथात् प्रमाकी व्यावृत्तिका अभाव होनेपर अनेकान्तपना आ जाता है । देखिये ! ज्ञानाद्वैतमें अथवा अन्य अद्वैतोंमें स्वयंकी स्वयंसे प्रमा सम्भव नहीं हो सकती यथात् स्वयंकी दृष्टतापूर्ण जानकारी स्वयं ही नहीं हो सकती । इसका कारण यह है कि अद्वैतवादमें प्रमाण या कोई भी वस्तु निरक्ष हाती है । यदि कोई ज्ञान अपनेको जाने या ज्ञानमें दो अक्ष मानने पड़ेगे ना, एक ज्ञायकपन दूसरा ज्ञेयपन । पर इस तरहके प्रण जिन्होंने नहीं माने हैं, तब स्वके द्वारा स्वका ही ज्ञान करना ही अद्वैतवादियोंके यहाँ सम्भव नहीं है । तो जब यह ज्ञान निरक्ष हो गया तो किसी ज्ञानमें प्रमाण और प्रमेय ये दोनों स्वभाव न अवस्थित रह सके और तब ये दोनों स्वभाव अलग हो गए । रण होनेके कारण, क्योंकि उन ज्ञानोंमें यदि यह कहते हैं कि प्रमाणरूप अक्ष है तो प्रमाण तो प्रमेयके बिना कुछ हो नहीं सकता या प्रमेयरूप अक्ष है ऐसा मानें तो प्रमेयपना भी प्रमाणके बिना न हो सका तो जब निरक्ष है इनके यहाँ तब तो प्रमाण

प्रमेय स्वभाव रहा नहीं। जब जानकारी न रही, प्रमाकी निवृत्ति हो गई तो कैसे स्वके द्वारा स्वकी ज्ञान करना बतायें, यह युक्त हो सकता है। और, उस प्रमाका अभाव होनेपर याने जानकारीके अभावको अभाव होनेपर प्रमाता आदिक स्वभाव न हटें तो इनमें एकान्तपना न रहा। फिर तो स्याद्वादकी सिद्धि हुई। अब प्रमाता आदिक अनेक स्वभाव वाले एक ज्ञानको अनेकान्तात्मक स्वीकार कर लिया गया है। अर्थात् ज्ञान ही ज्ञाता है, ज्ञान ही ज्ञेय है और ज्ञान ही कारण है, साधन है। इस प्रकार एक ज्ञानभावमे इतने अक्ष मान लेना यह तो स्याद्वादका आश्रय किए बिना नहीं बन सकता है। स्याद्वादमे ही ऐसी प्रतीति सम्भव है कि स्वयं स्वके द्वारा स्वमे जाना जा रहा है तो इन अद्वैतवादियोंके यहाँ स्वकी प्रमा नहीं बन सकती। तब एक ही तत्त्व है अद्वैत, तो वह निरक्ष है, प्रमाण प्रमेयकी वहाँ व्यवस्था नहीं तो वहाँ जाननेकी बात घटित नहीं होती।

प्रत्यक्षकप्रमाणवादीके भी स्वप्रमाव्यावृत्ति होनेसे प्रामाण्यकी असिद्धि द्वितीयज प्रत्यक्षमे भी स्वप्रमाकी बात घटित नहीं होती, क्योंकि चार्वाकोके द्वारा तो वह असम्बद्धित ही माना गया है। चार्वाक प्रत्यक्ष प्रमाणको स्वसवेदी मानते ही नहीं है। तो इस तरह प्रत्यक्षमे भी स्वकी प्रमाकी व्यावृत्ति है। तो जहाँ स्वका ज्ञान ही सम्भव नहीं तब यह कहना कि प्रत्यक्षसे ही प्रमाण और अप्रमाण सामान्यकी व्यवस्था बन जायगी, यह अयुक्त है। और, जब स्वप्रमाकी सत्ता सिद्ध हो गयी अर्थात् अपने द्वारा ज्ञान अपने आपमे अपने आपको जान जाता है तब इस तरह प्रमाके अभाव की व्यावृत्ति बन गयी तो सिद्ध हो गया कि यह प्रमाण स्व और अर्थका निश्चय करने वाला है। तो स्वार्थ व्यवसायात्मकपन ज्ञानमें मानना यह तो स्याद्वादका आश्रय करना है और तब एकान्तपना न रहा इस कारण उनका स्वयं हठवाद तो खतम हुआ। आपेक्ष लगाकर दृष्टिर्था लगाकर तत्त्वको सिद्ध करनेकी बात रखें तो इसमे तत्त्वकी सिद्धि हो सकती है। स्याद्वादका आश्रय किए बिना अद्वैत मानना अथवा द्वैत मानना, कितने ही प्रमाण मानना, किसी प्रकार तत्त्व मानना उसकी सिद्धि बन ही नहीं सकती। इसका कारण यह है कि पदार्थ स्वयं अपने आपमें उत्पादव्यय ध्रौव्यका स्वभाव लिए हुए हैं। सम्भव स्थिति और विलय स्वरूपके माने बिना वस्तुकी सत्ता ही नहीं बन सकती। तब स्याद्वादका आश्रय लेकर तत्त्व सिद्ध करना चाहिए, उसे छोड़ कर अग्न ही उपगमसे कुछ भी स्वरूप मानना यह युक्तिसंगत नहीं है।

एक प्रमाणवादी अनेक प्रमाणवादी व शून्यवादी इन तीन भागोंमे विभक्त अन्य समस्त दार्शनिकोंके यहाँ स्वप्रमाव्यावृत्तिसे प्रामाण्य व प्राप्तता की असिद्धि—इस प्रसंगमे दार्शनिकोंको तीन भागोंमें विभक्त किया है, एकप्रमाणवादी, अनेक प्रमाणवादी और शून्यवादी। जो केवल एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण मानते हैं चार्वाक वे एक प्रमाणवादी हैं और २, ३, ४, ६ इस तरह भिन्न-भिन्न सख्याओंमे प्रमाण

मानते हैं वे हैं अनेक प्रमाणवादी, जैसे कि चार्वाकोने एक प्रमाण प्रत्यक्ष माना वोढोंने और विशेषवादियोंने प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण माने, सांख्योंने प्रत्यक्ष, अनुमान और उपमान ये तीन प्रमाण माने नैयायिकोंने प्रत्यक्ष, अनुमान उपमान और अर्थापत्ति ये चार प्रमाण माने, मीमांसकोने ६ प्रमाण माने, प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उपमान, अर्थापत्ति और अभाव और, शून्यवादी कोई प्रमाण ही नहीं मानते । तो यहाँ यह बतला रहे हैं इन दार्शनिकोंके ज्ञान प्रमाणरूप नहीं हैं क्योंकि एकप्रमाणवादीके प्रत्यक्षमे अपने प्रमाकी निवृत्ति है अर्थात् उनका प्रत्यक्ष ज्ञान प्रमाण स्वयं अपने आप की जानकारी नहीं रख सकता है । ज्ञान तो स्वपर व्यवसायी है, अपना भी निर्णय रखे और परका भी निर्णय रखे । तो यहाँ यह बतला रहे हैं कि इन दार्शनिकोंके यहाँ ज्ञान कोई अपने प्रमा रख ही नहीं सकता । प्रमा कहते हैं दृढतम जानकारीको । जो एक प्रमाणवादियोंकी चर्चा ऊपर की गई है उस ही प्रकार अनेक प्रमाणवादियोंके भी अनेक प्रमाणोंमें अपनी प्रमाकी निवृत्ति है यह स्वयं सिद्ध समझना चाहिए । जैसे कि प्रत्यक्ष अनुमान, आगम आदिक जो प्रमाण हैं उन प्रमाणोंमें यह सामर्थ्य नहीं है कि वह अपने आपकी भी जानकारी करले । और यदि जानकारी कर जाता है वह प्रमा तो इसमें अनेकान्त धर्म आ गया । अपनेको भी जानता है परको भी जानता है, फिर वह अस्वसम्बन्धित न रहा ही, अनेक शब्दात्मक अपने और वदार्थके निर्णय करने वाले ज्ञान ही प्रमाण सिद्ध होते हैं । तो एक प्रमाणवादियोंका प्रमाण भी अपने आपकी प्रमा नहीं कर सकता और अनेक प्रमाणवादियोंका प्रमाण भी अपनी प्रमा नहीं बना सकता । अब रहे शून्यवादी तो शून्यवादी तो शून्य ही मानता है किसी तत्त्वको मानता ही नहीं । दुनियामें ज्ञान है ५ दुनियामें ज्ञेय है, सबका, अभाव मानने वाले शून्यवादी हैं तो अपने अपनी प्रमाकी व्यावृत्ति स्वयं सिद्ध है । यदि प्रमाकी व्यावृत्ति न हो तो शून्यवादका एकान्त नहीं हो सकता ।

सर्वथा नित्यवादी और सर्वथा अनित्यवादीके प्रामाण्य व आप्तत्वकी असिद्धि —उक्त प्रकार इन सबके नेताओंमें आप्तपना नहीं है, यह दूषण तो दिया है उनके प्रमाणसे । अब यह बतलाते हैं कि उन्होंने जो कुछ प्रमाण माना उनमें परस्पर विरोध है इस कारण प्रमाणका प्रमाणपना ही नहीं ठहरता और जिसने केवल नित्य माना है अथवा किसीने ज्ञानको अनित्य माना है तो इस तरह सबथा नित्य और सर्वथा अनित्य भी नहीं होते । कथञ्चित नित्य है कथञ्चित अनित्यरूप है । जैसे कि नित्यवादी सांख्य अथवा ब्रह्मादितवादी एक नित्य प्रमाणको कहते हैं । और, उसका हेतु देते हैं कि ज्ञानमें प्रमाणमें स्वभाव भेद नहीं है, ब्रह्म आदिकका उपादान कारण नित्य है, एक रूप है अतएव जो बुद्धियाँ हैं वे भी नित्य हैं और एक हैं । उसमें स्वभावका भेद नहीं है । ऐसा मानते हैं, उनके सब प्रमाणोंकी निवृत्ति होती है । जब स्वभाव भेद ही नहीं है तो अनेक प्रमाण कहाँसे सिद्ध कर लेंगे ? उनका जब ज्ञान एक ही स्वभाव वाला है तो प्रत्यक्ष ज्ञान, अनुमान ज्ञान, अर्थापत्ति ये भेद कहाँसे उठ सकेंगे ? तो

नित्यवादियोंकी तरह ये अनेक प्रमाण बन नहीं सकते । अब जो लोग एक ज्ञानको प्रतिक्षण अनित्य मानते हैं और उसका हेतु देते हैं कि उन ज्ञानोमें स्वभाव भेद है, उनके यहाँ भी सर्व प्रमाणोंकी निवृत्ति है, प्रमाण सिद्ध हो नहीं सकता । क्योंकि अब तुमने प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंको नित्य एकान्तसे विरुद्ध माना, अर्थात् अनित्यका एकान्त किया लेकिन ज्ञान तो कथञ्चित् नित्यानित्यात्मकरूपसे ही प्राप्त होता है । तो जो ज्ञानको नित्य मानते हैं वे ज्ञानके भेद नहीं बना सकते । अगर ज्ञानके भेद बनाये कि प्रत्यक्ष अनुमान आदिक तो ज्ञानमें स्वभाव भेद हो गया और स्वभाव भेद होनेस फिर ज्ञान सर्वथा नित्य न रहे । स्याद्वादमें तो जो सहज ज्ञान है स्वभाव है वह तो है नित्य अश और उसको जो पर्यायें हैं भतिज्ञान, सुतज्ञान, अवधिज्ञान आदिक वे हैं अनित्य और पर्याय दृष्टिसे सम्पूर्ण ज्ञान निरावरण ज्ञान भी प्रतिक्षण नवीन-नवीन बतता है तो पर्याय दृष्टिसे ज्ञान अनित्य है और स्वभाव दृष्टिसे ज्ञान ध्रुव है तो नित्या-नित्यात्मक जो स्वरूप माने उसके यहाँ तो भेद व्यवहार बन सकता है लेकिन जो सर्वथा नित्य मानते उनके यहाँ भी भेद व्यवहार नहीं बनता । और जो सर्वथा अनित्य मानते उनके यहाँ भी भेद व्यवहार नहीं बन सकता जिसको ज्ञान अनित्य है, स्वभाव भेद पड़ा है तो वे सब स्वतन्त्र-स्वतन्त्र पदार्थ हो गए । फिर उनमें भेद किस बातका ? इस कारण इन प्रमाणवादियोंके जो कि नित्य मानते हैं सर्वथा अथवा अनित्य मानते हैं ऐसी घम चल ने वाले उन पुरुषोंमें आशुपना नहीं हो सकता ।

प्रभुमें साधारण वचनादिका प्रतिषेध होनेसे वचनादि हेतुओं द्वारा प्रभुमें आप्तत्वके निराकरणकी अशक्यता—और भी बात तुनो ! दोषों, एकान्तवादियोंके यहाँ निरावरण ज्ञानका निराकरण वचन-इच्छा, बुद्धि और प्रयत्न ये कर दिया करते हैं, मगर प्रतिषेधवादियोंके ज्ञानके निराकरणपनेका ये वचनादिक निराकरण नहीं कर सकते । यह घान बड़े रहस्यकी है । कैसे ? सो सुनो ! जो तीर्थका विच्छेद करने वाले सम्प्रदाय हैं, याने भीमांसक तथा जो अन्य एकान्तवादी हैं उनके तो निरावरण ज्ञान नहीं है, क्योंकि जैसे साधारण पुरुषमें वचन इन्द्रियाँ, बुद्धि, इच्छा, प्रयत्न पाये जाते हैं वैसे ही इसमें हैं । जैसे कि रास्तागीर जैसे वचन बोलता है इन्द्रियाँ है बुद्धि है इच्छा है, कोषिण है तो वह सवज्ञ तो नहीं ? इसी तरह इन अन्य दर्शनों के प्रणेता जो पुरुष हैं उनमें ये सब बातें सामान्य पुरुषोंकी तरह पाई जाती हैं, वचन व्यवहार भी करते हैं, इन्द्रियाँ भी साधारण मनुष्यों जैसी हैं, बुद्धि प्रयत्न भी उस ही प्रकारके हैं । अतः इनमें आप्तगता नहीं बन सकता । लेकिन साधारण वचन आदिक का प्रतिषेध करने वाले स्याद्वादियोंके यहाँ यह दोष नहीं है, क्योंकि आप्तका वचन साधारण पुरुषोंसे विलक्षण है, दिव्यवनि खिरती है, मुख जह्वासे वचन नहीं बोलते है सो वचन सर्वज्ञक है इतना मात्र कहकर उनमें सर्वज्ञपनेका निषेध नहीं किया जा सकता । साधारण पुरुषोंमें जिस तरहके वचन निकलते हैं वैसे वचन आप्तके न होंगे । यदि उस ही प्रकारसे वचन व्यवहार करे कोई तो वह आप्त न होगा । इच्छा तो आप्तमें होती

ही नहीं। जैसा ज्ञान पराधीन नावरण साधारण पुरुषोंके होना है वैसा ज्ञान आत्मके नहीं होता। ता यचनादिककी बात कहकर निरावरण ज्ञानका निराकरण करना उनके यहाँ ही सामान्य है, पर जो सामान्य वचन, इच्छा बुद्धि आदिकका प्रतिषेध करते हैं उन के सिद्धान्तमें आत्म निरावरण ज्ञानका गणन नहीं किया जा सकता है, क्योंकि उसके वचन युक्तिशास्त्रमें अविरुद्ध है। उनकी बुद्धि इन्द्रिय जन्मके व्यवधानसे परे है जब कि अन्य सम्प्रदायोंके नेताओंका ज्ञान इन्द्रिय क्रमसे हो रहे मानते ही हैं। मीमांसक सिद्धान्तानुसारो पुरुषोंका ज्ञान अभी भी अतिन्द्रिय नहीं हो सकता। जो इस तरह जन्मसे जिसका ज्ञान चलता है इन्द्रिय जन्मका जिनमें व्यवधान बना है, उसमें सर्वज्ञता नहीं होती, लेकिन स्वाद्यादिकोंके माने गए आत्ममें जो ज्ञान जाना है उसमें इन्द्रिय जन्मका व्यवधान नहीं है, और इच्छा तो रच है नहीं, क्योंकि आत्म पुरुष इच्छामें रहित है इस कारण जिन प्रकारके वचन आदि निर्दोष ज्ञानका निराकरण करनेमें समर्थ है उस प्रकारका वचनादि प्रभुमें न होनेसे निरावरण ज्ञानका निराकरण नहीं जाना। अर्थात् कोई अनुमान बनाया कि किसी भी पुरुषके ज्ञान निरावरण ज्ञान नहीं हो सके क्योंकि वे वचन व्यवहार करते हैं, इच्छा बुद्धि उनके यहाँके पुरुषोंके समान है, हेतु निर्दोष ज्ञानके निराकरण समर्थ नो है, पर इसमें देना चाहिये कि इस हेतुमें किस वचनकी बात कहो गई है। जो जिस प्रकारके वचन आदिक निर्दोष ज्ञानका निराकरण करनेमें समर्थ है उस प्रकारके वचन आदिक प्रभुके स्वाद्याद सिद्धान्तमें नहीं माने गए हैं। तब तो स्वाद्यादिसिद्धान्तके जानने वाले पुरुषोंके द्वारा जो भगवानका स्तवन किया गया है उनमें ऐसे वचन ऐसी बुद्धि नहीं भागी गयी और इच्छाका तो पूर्णतया अभाव माना गया है, जो साधारण वचना'दया प्रतिषेध करने वालोंके आत्मत्वकी अस्ति नहीं है। यह परम गहन सत्य सत्त्व युक्ति शास्त्रके न जानने वाले पुरुषोंके अंगोचर है। केवल निर्दोष बुद्धिके द्वारा ही यह परख बन सकती है। इस प्रकार यह सिद्ध है कि सर्वज्ञ है क्योंकि उसके सद्भावमें बाधक प्रमाण कोई नहीं।

कश्चिदेव भवेद्गुरु का एक रहस्यार्थ— जिस कारणसे कि तीर्थ विच्छेद वाले सम्प्रदायोंमें सबकी आहुता नहीं है तब फिर कौन है आत्म परमात्मा ? तो उसकी भी कारिकामें जो कश्चित् शब्द है यह शब्द ही उत्तर दे रहा है, कश्चित् शब्दमें दो पद हैं—क और चित्। कौन है गुरु ? तो उसका उत्तर मिलता है—क अर्थात् परमात्मा। एकाक्षरी कोशमें क का अर्थ परमात्मा किया गया है। कौन है परमात्मा ? तो कहते हैं चित् ही है, यहाँ चित् कहनेसे विशुद्ध चैतन्यका ग्रहण करना है। परमात्मा चैतन्य ही लब्धि उपयोग सस्कार जो कि आवरणके कारण है उनका विनाश होनेपर प्राणियों के प्रभु होते हैं। इस कारिकामें जो कहा गया है कि कश्चिदेव भवेद् गुरु इससे शब्दों के अर्थपर ध्यान दें। क्या गूढ़े अर्थ इसमें पड़ा हुआ है ? क मायने परमात्मा चित् मायने चैतन्य भवेत् मायने भवकी धारण करने वाले प्राणी। भव यान्ति इति भवेत्। भवेत्तां गुरुः इति भवेद्गुरुः। भवेद्गुरुका अर्थ हुआ भव धारण करने वाले अर्थात्

ससारी जीवोंके गुरु कौन हैं ? कः चित् एव, परमात्मा, चैतन्य ही गुरु है । तो यहाँ स्याद्वाद वाद न्यायमें विद्वेश के रखने वाले अर्थात् स्याद्वादसे विरुद्ध मतव्य रखने वाले दार्शनिकोंके यहाँ सवज्ञपनेका निराकरण किया गया है । उनके यहाँ कोई आप्त नहीं हो सकता । तो उस निराकरणके किए जानेसे फलितार्थ यह सिद्ध करना कि स्याद्वादियोंके आप्त आक्षेपके योग्य नहीं हैं, उनमें कोई दोष नहीं दिया जा सकता है इस कारण बाधक प्रमाणमें असम्भवता सुनिश्चित है । तब इस कारिकाका चतुर्थ चरण इस तरह व्याख्यामें लाना चाहिए कि क मायने परमात्मा परमात्मा किसे कहते हैं ? जिसमें परम मा हो । पराका अर्थ है आत्यंतिक, अत्यन्त अधिक और माका अर्थ है लक्ष्मी । आत्माकी लक्ष्मी ज्ञानभाव है । वह ज्ञानभाव जहाँ उत्कृष्ट पाया जाय उसे परमात्मा कहते हैं । तो कः मायने परमात्मा, चित् एव चित् ही है, यहाँ चित्को अर्थ है ज्ञानी, सर्वज्ञ, तो परमात्मा ही सर्वज्ञ होता है । अज्ञ प्राणी कभी भी आप्त नहीं होता । क चित् इन शब्दोंमें जो चित् शब्द दिया गया है उस चित् शब्दका मुख्यवृत्ति से आश्रय लेना है अर्थात् जो साक्षात् निर्दोष पूर्णरूपसे-ज्ञानरूप है वह चित् है क्योंकि चित् शब्दका अर्थ गौरवरूपमें कथंचित् अचेतन प्रतिबिम्ब आदिकमें भी प्रवृत्ति देखी जाती है अर्थात् प्रतिमाको भी चित् कह देते हैं जोकि मुख्यतया निश्चयसे अचेतन ही है उसे ग्रहण नहीं करना किन्तु जो साक्षात् चित् है सर्वज्ञ है उसे ग्रहण करना ।

लब्धि उपयोग और सस्कारोंके विनाश होनेपर सर्वज्ञता होनेके कारण सर्वज्ञके ज्ञानमें अतीन्द्रिय प्रत्यक्षत्वके सदेहका अनवसर—यहाँ भीमासक कहते हैं कि परमात्मा भी साक्षात् नस्तुको जानता हुआ इन्द्रिय सस्कारके अनुसार ही जानेगा अन्यथा न जान सकेगा अर्थात् इन्द्रिय सस्कारका अनुरोध न हो तो वह वास्तव्य वस्तुको न जान सकेगा, क्योंकि इन्द्रिय सस्कारके बिना जो ज्ञान होगा वह प्रत्यक्षज्ञान ही नहीं हो सकता । और इन्द्रियके सस्कार एक साथ सर्व अर्थोंमें ज्ञानको उत्पन्न करने में समर्थ नहीं हैं, क्योंकि ज्ञान सम्बद्ध और वर्तमान पदार्थको ही विषय करता है । वह ज्ञान एक साथ समस्त अर्थोंमें जानकारी नहीं बना सकता । चक्षु आदिक इन्द्रियके द्वारा पदार्थ सम्बद्ध जाना जायगा और वर्तमान जाना जायगा इस कारण कोई सर्वज्ञ ही नहीं हो सकता, क्योंकि भावी अतीत कालसे सम्बन्धित पदार्थोंका ज्ञान हो नहीं सकता, इस कारण चित्तमें आत्मामें अस्पष्टता भी रहता है । इस प्रकार सर्वज्ञका निराकरण करने वाले भीमासकोंका यह मतव्य युक्त नहीं है, क्योंकि प्रकृतमें जो वाक्य कहा है कि परमात्मा चैतन ही ससारी प्राणियोंका प्रभु है क्योंकि लब्धि उपयोग सस्कारोंका विनाश हो गया है तो हेतुमें यह विशेषण दिया गया है कि लब्धि उपयोग और सस्कार इन तीनोंका विनाश हो चुका है, इस कारण वह सर्वज्ञ है । यहाँ लब्धिको अर्थ है ज्ञानावरण आदिकका अयोपशम । सो सर्वज्ञ भगवानके ज्ञानावरणके अयोपशमका अभाव है । उपयोग कहते हैं किसी विषयमें ज्ञानके लगानेको । तो जो ज्ञानके लगानेरूप वृत्ति अब सर्वज्ञ अवस्थामें नहीं है । इन दोनोंका जो सस्कार है वह

है अपने विषयकी धारणाकर । जो जाना, जिस तरहकी उनमें वृत्ति होती है उस तरहकी धारणा बनी रहना उस कहते हैं संस्कार । संस्कार अर्थस्वरूप अर्थके ग्रहणकी उन्मुखताका नाम नहीं है । स्वभावार्थ जाननेमें उन्मुख हानका नाम उपयोग है और उपयोग की परम्परामें उपयोगके विषयभूत पदार्थ ज्ञानकी धारणा होना इस संस्कार कहते हैं । तो मन्त्रिध उपयोग और संस्कार इनका विनाश होनपर ही सवज होता है । अब यह कथन भीमासक्तोका कि इन्द्रिय संस्कारके अनुराधसे ही परमात्मा साक्षात् वस्तुको जानेगा, यह प्रयुक्त है । इन्द्रिय और संस्कारोका विनाश हो जानेपर ही परमात्मा सब कुछ जान सकता है । इस कथनसे यह सिद्ध हुआ कि सवज है, प्राप्त है, क्योंकि उसमें बाधक प्रमाणके सम्भव होनेका पूर्ण निराय है । उस प्राप्तके द्वारा प्रणीत जो शासन है वह शासन प्रमाणाभूत है और उसके अनुसार वृत्ति बनानेसे जीव समारके सकटोसे परे हो जाता है । इससे अन्य पुण्योमें परस्पर विरुद्ध वचन होनेसे प्राप्तता नहीं है ।

भावेन्द्रियके विनाशसे सर्वज्ञता होनेका सयुक्तिक वर्णन— अब यहाँ कोई शका करता है कि जो यह कह गया कि भावेन्द्रिय और संस्कारोके विनाश होनेपर सवज होता हो है सो यह बात कैसे युक्त है कि भावेन्द्रियके विनाश होनेपर सवज हो और वही द्रव्येन्द्रियके विनाश होनेका मान न हो । अर्थात् जब कि यह कहा गया है कि अतीन्द्रिय प्रत्यक्षमें समस्त अर्थोंका परिजन होता है तो अतीन्द्रिय ही लगी हो तो अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष कैसे बना ? प्रयोजन यह है कि यदि अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष होनेके लिये इन्द्रियका विनाश आवश्यक मानते हो तो द्रव्येन्द्रियका भी विनाश हो तब सवजता होना चाहिये । उत्तरमें कहते हैं कि एही शकान करना चाहिए, क्योंकि आवरणका कारणसे तो भावेन्द्रिय है । द्रव्येन्द्रिय ज्ञानके आवरणके कारण ही है अर्थात् ज्ञानावरणके कारणसे द्रव्येन्द्रियका उत्पत्ति नहीं है, द्रव्येन्द्रियकी उत्पत्ति तो अगोपाङ्ग नामकमके निमित्तसे होती है । ज्ञानावरणके कारण तो भावेन्द्रिय होती है । तब समस्त रूपसे ज्ञानावरणका क्षय होनेपर ही भगवान् अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष वाले हो जाते हैं यह सिद्ध है । इन्द्रिय प्रत्यक्षवान होनेमें अप्रु कर्मोंका विनाश कारण नहीं है किन्तु ज्ञानावरणका विनाश कारण है । कोई यह यदि यह शकाकरे कि ज्ञानावरणके विनाश होनेपर भगवान् अतीन्द्रिय प्रत्यक्षवान हो जाते हैं इसने मात्रसे अब बात बनी तो भावेन्द्रियके अभावमें ही सवजना कैसे कहो गई ? इस आशकापर उत्तर देते हैं कि समस्त आवरणके क्षय होनेपर आवरणके कारण उत्पन्न होने वाली भावेन्द्रियका फिर होना सम्भव नहीं है । क्योंकि कारणके अभाव होनेपर कार्यको उत्पत्ति नहीं होती । कारण है आवरण और कार्य है, भावेन्द्रिय । जब ज्ञानावरण न रहा तो भावेन्द्रिय कैसे रहेगी ?

आवरणके क्षयोपशममें उदयकी भांकी— अब यहाँ कोई शका करता है

कि भावेन्द्रिय तो आवरणके क्षयोपशमके कारण होती हैं। जब ज्ञानावरण कर्ममा क्षयोपशम होती है तब भावेन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं इस कारण भावेन्द्रियोसे आवरणके कारण हुई हैं ऐसा कथो कहा गया ? इस आशकापर उत्तर देते हैं कि भावेन्द्रियाँ किस तरह होती हैं, इसे पहिले परखिये। देशघाती ज्ञानावरणके स्पन्दकोका उदय होनेपर और सर्वघाती ज्ञानावरणके स्पन्दकोके उदयका अभाव होनेपर तथा जो सर्व-घाती ज्ञानावरण स्पन्दक आगे उदयमे आ सकने वाले हैं उनके मत्ता अवस्थामे रहनेपर अर्थात् उपशम होनेपर भावेन्द्रियकी उपपत्ति होती है। तब यह बात न रही कि भावेन्द्रिय आवरणके कारणसे नही है। आवरणके निमित्तसे ही ये भावेन्द्रियाँ हैं। व्यक्तरूपसे तो इस प्रसंगमे देशघाती स्पन्दकका उदय बताया ही गया है। आवरणके विनाश होनेपर तो सर्वज्ञता बनती है, सो जब तक आवरण है तब तक आवरणके निमित्तसे भावेन्द्रियाँ हैं, अतः भावेन्द्रियोका विनाश होनेपर सर्वज्ञता होती है।

ससारी प्राणियोसे ससारी प्राणियोके प्रभुकी विलक्षणता—अब यहाँ मीमांसक शका करता है कि यहाँ कोई भी प्राणी अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष वाला नहीं पाया जाता, जिससे कि हम भगवानमे अतीन्द्रिय प्रत्यक्षपनेकी कल्पना कर सकें। जब हमे भगवानके अतीन्द्रिय प्रत्यक्षपनेके लिए यहाँ कोई उपमा मिले जिससे यह परख सकें कि इसकी तरह भगवान अतीन्द्रियज्ञान वाले हैं सो ऐसा कोई भी प्राणी नजर नहीं आता जो कि अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष वाला हो। इस शकाके उत्तरमे कहते हैं कि यह शका करना सही नहीं है क्योंकि अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष वाला भगवान तो इन प्राणियोका प्रभु है। प्राणियोका समानतामें देखा गया मम समस्त प्राणियोके प्रभुमे नहीं मिलाया जा सकता है, क्योंकि समस्त प्राणियोका प्रभु तो ससारी प्राणियोकी प्रकृतिसे परे हो गया है। सो यहाँ यदि कोई प्राणी अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष वाला नहीं मिलता है तो उससे भगवानके अतीन्द्रिय प्रत्यक्षपनेकी सिद्धिमें बाधा नहीं आती। सो कोई अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष वाला है उसके ही वचन दिव्यवचन प्रतिपादन शासन युक्ति शास्त्रके अविरोधी होनेसे वही प्राप्त हो सकता है।

प्रत्यक्ष और अनुमानसे सर्वज्ञके अभावकी सिद्ध करनेका मीमांसकका कथन—अब यह मीमांसक बड़े विस्तारसे सर्वज्ञके अभावकी सिद्धि करना चाह रहे हैं, मीमांसक कहते हैं कि जो बाधक प्रमाणके असम्भव होनेका निराय कह कर प्राणियो का प्रभु सर्वज्ञकी सिद्धि करना चाहते हैं तो आशका यह हेतु अमिद्ध है। सर्वज्ञकी सिद्धि में हेतु, क्या दिया है कि सर्वज्ञ सिद्धिमें बाधक प्रमाण असम्भव है, सो यह हेतु असिद्ध यो है कि इसका बाधक प्रमाण यह है कि सर्वज्ञके साधक प्रमाणकी असम्भवता है। साधक प्रमाण कुछ नहीं है जो सर्वज्ञकी सिद्ध कर सके यही तो बाधक प्रमाण हुआ। इस लिए देखिये कि सर्वज्ञकी सिद्ध कर सकने वाला प्रत्यक्ष ज्ञान तो है नहीं, यह तो स्पष्ट है। यहाँ किसीको भी प्रत्यक्षसे सर्वज्ञ नजर नहीं आ रहा है। और, सर्वज्ञका

साधक अनुमान प्रमाण भी नहीं है इसका कारण यह है कि अनुमानका एक अंग है लिङ्ग हेतु साधन । सो अनुमानका साधक कोई साधन नहीं देखा जा रहा है । तो सर्वज्ञ तो इस समय हम ज्योतिषोंके द्वारा देखा नहीं जा रहा, सो तो प्रत्यक्षसे असिद्ध है, और ऐसा कोई हेतु साधन भी नष्ट नहीं पाता कि जो सर्वज्ञका अनुमान कर सक । तो सर्वज्ञकी सिद्धि प्रत्यक्षसे नहीं हुई, अनुमानसे नहीं हुई ।

आगमसे भी सर्वज्ञकी सिद्धि होनेका भीमासकका कथन—आगमसे भी सर्वज्ञके अभावकी सिद्धि नहीं हो सकती कैसे कि देखो । आगमके विषयमें दो कहनायों की जा सकती हैं एक तो आगम नित्य हो सकता है दूसरे आगम अनित्य माना जा सकता है । तो नित्य आगम तो सर्वज्ञका प्रतिपादन करने वाला है नहीं क्योंकि नित्य आगमकी प्रमाणता काय अर्थमें ही है । नियोग पर आदना अर्थमें नित्य आगमकी प्रमाणता है । यदि स्वरूप अर्थमें भा प्रमाणता मान ली जाय तो इसमें प्रतिप्रसंग होगा । जब यह वाक्य आया कि तू मया । न म हूवनी है, पत्थर पानीपर तैरते हैं तो इसमें भी प्रमाणता आ बैठेगी । या स्वरूप निरूपक जो वाक्य है जैसे क जल पवित्र है तो इसमें भी प्रमाणता आ जायगी पर वेद नित्य आगम तो आदना और नियोग अर्थमें ही प्रामाण्य रखता है । जो ये श्रुतिवाक्य है स सववित् स लोकवित्, हिरण्यगर्भ, सवज्ञ अर्थ देखिये । जो यज्ञ कर्ता है वह सववेदी है, वह लोकवेदी है आदिक वाक्योंसे और इतरण गर्भ सवज्ञ है आदिक वाक्योंसे कोई यह साक्षात् करने लगे कि देखो आगममें भी सर्वज्ञकी बात कही गई है सो यह बात सही है । सववित् सवज्ञ आदिक शब्दोंसे जो आगममें वर्णन है वह केवल यज्ञकी प्रशंसा करनेके लिए है । नित्य आगम तो यज्ञ कर्मकी प्रशंसा करने वाला और यज्ञ कर्म आदिककी स्तुति करने वाला है । तो उन वाक्योंका तात्पर्य सवज्ञकर पदार्थके लिए नहीं है । उन वचनोंकी प्रशंसा स्तुति अर्थके कर्त्तव्य है तो स्तुति प्रशंसा प्रशान वचनोंके द्वारा किसी अर्थमें सवज्ञाने का विधान नहीं किया जा सकता है । कोई ऐसा सन्देह करे कि आगमके द्वारा ही तो सर्वज्ञका कथन हो रहा है सो बात नहीं । किने किसी प्रमाणसे जो प्रसिद्ध ही नहीं है उस बातका वेद वाक्यों द्वारा आगम द्वारा कथन सम्भव नहीं हो सकता है । तो इस प्रकार नित्य आगम तो सर्वज्ञका प्रतिपादक नहीं है । साथ ही यह जानो कि नित्य आगम आदिमान सर्वज्ञका प्रतिपादन कर ही नहीं सकता, क्योंकि इन दो बातोंका विरोध है कि आगम नित्य हो और आदिमान सर्वज्ञका उसमें प्रतिपादन हो । आदिमान सर्वज्ञका भाव यह है कि सर्वज्ञके सम्बन्धमें ऐसा ही तो प्रतिपादन होगा कि सर्वज्ञ या सर्वज्ञ होगा सवज्ञ है अथवा होना है तो सवज्ञ होगा, इसमें भी सर्वज्ञको यदि या सर्वज्ञ या इसमें भी आदि वर्णित है और सवज्ञ है इसमें भी आदि वर्णित है तथा तीन कालके भेदसे सवज्ञका जो तीन रूपोंमें प्रतिपादन है वह नित्य आगमका कार्य नहीं हो सकता । तो नित्य आगमसे सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं है ।

प्रणीत आगमसे भी सर्व असिद्धिकी अवश्यताका आरेकन—
यहाँ भीमासक ही कहे जा रहे हैं कि सर्वज्ञकी सिद्धि करने वाला कोई प्रमाण नहीं है।
प्रत्यक्षसे सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं हुई, अनुमानसे भी सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं हुई नित्य
आगमसे भी सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं होती। अब यदि यह कहो कि अनित्य आगम सर्वज्ञ
की सिद्धि करने वाला बन जायगा तो भाई देखो कौसी गजबकी बात है कि सर्वज्ञके
द्वारा प्रणीत तो वह अनित्य आगम है और वही आगम सर्वज्ञका प्रकाशक बने, इस
कथनमें प्रथम तो यह बात है कि इससे प्रामाण्यकी गुंजाइश यों नहीं कि उस होने तो
बताया और उस हीका सर्वज्ञ बताया है तो अपने आपके द्वारा रचे गए शास्त्रमें अपनी
प्रशंसाकी बात कहे तो यह तो लोकव्यवहार है, उसमें प्रमाणता क्या? और फिर
दूसरी बात यह है कि सर्वज्ञ प्रणीत अनित्य आगममें सर्वज्ञताका कथन समझना यह
इतरेतरा दाषसे युक्त है। जब यह सिद्ध हो ले कि आगम सर्वज्ञका प्रतिपादक है और
जैसे कि यहाँ प्रसंग चल रहा है यह सिद्ध होले कि आगम सर्वज्ञका प्रतिपादक है तब
यह सिद्ध हो कि आगम सर्वज्ञ द्वारा प्रणीत है। यदि कहो कि अन्य पुरुषके द्वारा
प्रणीत आगम सर्वज्ञका प्रतिपादक बन जायगा तो यह भी बात प्रमाणभूत नहीं है,
क्योंकि अन्य मनुष्य अर्थात् अल्पज्ञ पुरुष जो वचन कहे वह प्रमाणभूत कैसे माना
जायगा जिससे कि उस ही के वचनसे सर्वज्ञका ज्ञान कर लिया जाय, और प्रामाण्य-
रहित असर्वज्ञ प्रणीत वचनसे यदि सर्वज्ञकी प्रतिपत्ति मान रहे हो तब इतना भी कष्ट
क्यों करते? अपने ही वचनसे क्यों नहीं सर्वज्ञकी प्रतिपत्ति मान लेते हो? क्योंकि
जैसे तुम अल्पज्ञ हो वैसे ही आगमके बनाने वाले अन्य पुरुष भी अल्पज्ञ हैं। वचन
दोनोंके एक समान हैं। मत. यह सिद्ध हुआ कि आगमकी विधि भी सर्वज्ञका बोध
नहीं करा सकती, क्योंकि नित्य आगमका तात्पर्य तो सर्वज्ञके बारेमें स्तुति मात्र ही
करना है। वह उन श्रुति वाक्योंका वास्तविक तात्पर्य नहीं है उनका तात्पर्य तो यज्ञ
आदिक कर्मोंमें लगाने व्यापार करना आदिक है। तो अन्य अर्थोंमें प्रधान वचनों द्वारा
सर्वज्ञका प्रमाण न होता, और जो पहिले किसी प्रमाणसे ज्ञात नहीं हुआ है उसका
कथन करना भी शक्य नहीं है। अनादि आगम और फिर आदिमान सर्वज्ञका प्रतिपा-
दन करे यह कैसे युक्त हो सकता है? और कृत्रिम आगम तो अयत्न है, उसके द्वारा
सिद्धि कैसे हो सकती है? यदि कृत्रिम आगमसे सर्वज्ञ मानते हो तो तुम खुद ही कह
रहे हो, इस ही को सर्वज्ञ मान बैठो। तो इस तरह किसी भी प्रकार आगमसे सर्वज्ञ
कि सिद्ध नहीं होती।

उपमान व अर्थात्ति प्रमाणसे भी सर्वज्ञसिद्धिके अभावका भीमासक
द्वारा कथन—जैसे प्रत्यक्षसे अनुमानसे आगमसे सर्वज्ञकी सिद्धि न बने इसी प्रकार
उपमान प्रमाणसे भी सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं होती। उपमान प्रमाण वहाँ अर्थका साधक
है जहाँ साध्य अर्थके समान अन्य कोई वस्तु नजरमें आये। उरमा देनेसे बनता है उप-
मान, यह उनके समान है, तो जब दोनों नजर आये जिसमें कि समानता सिद्ध की जा

रही है तब ही तो उद्यमान प्रमाणका उपयोग होगा लेकिन सबके मूल ससारमें कोई प्राणी दृष्टिगोचर है ही नहीं तब उद्यमान प्रमाण स्वज्ञका साधक कैसा हो सकता है ? यदि सर्वज्ञसे उद्यमान किसी प्राणीका हम हम समय देख पायें तब ही तो उद्यमान प्रमाणसे सबज्ञकी ज्ञान समझेंगे । जो ज्ञान तब प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उद्यमान सर्वज्ञके साधक न हो सके । उस ही प्रकार अर्थवृत्ति प्रमाण भी स्वज्ञका साधक नहीं हो सकता, क्योंकि अर्थवृत्तिका उद्यमान, व्यक्त करने वाला कोई उद्यमान अर्थवृत्ति प्रमाण होना है माने न उद्यमान हो सके या तो कोई पदार्थ जो ऐसा कोई पदार्थ नहीं जो कि सर्वज्ञके बिना अनुमानमान हो ? यदि कोई ऐसा माने कि सर्व आदिकके विषयमें जो उपदेश दिया गया उसमें यह सिद्ध हो जायगा कि स्वज्ञ है । यदि स्वज्ञ न होता तो धर्म आदिकका उपदेश सम्भव न होता । जो यह जान जो युक्त नहीं कि धर्म आदिकका उपदेश सर्वज्ञके प्रमादमें भी सम्भव है, क्योंकि वह बहुत मनुष्योंके द्वारा परिगृहीत है । अर्थवृत्ति भी है और ग्रहण किया गया भी है बुद्ध आदिक नेनाथा का धर्म अथवा आदिकके सम्बन्धमें उपदेश जो हुआ वह तो सबज्ञके प्रभावमें भी हो सकता है । बुद्ध आदिक वेदके ज्ञाता नहीं । उन्होंने तो केवल व्यासोहस ही उपदेश किया है । किन्तु जो त्रिवेदके आताओंके प्रमाण हैं अर्थात् ऋग्वेद, सामवेद, यजुर्वेदके ज्ञाताओंमें प्रधानरूपमें मनु आदिक प्रसिद्ध हुए हैं और उन त्रिवेदियोंके द्वारा व्याख्यान किए गए जो स्मृति ग्रन्थ हैं वे सब वेदमें उत्पन्न हुए वचनका ही कहते हैं । तो इस प्रकार सबज्ञकी सिद्धि करने वाला न प्रत्यक्ष ज्ञान हो सका न अनुमान, आगम, उद्यमान और न अर्थवृत्ति प्रमाण बन सका । प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, उद्यमान व अर्थवृत्ति इनके अलावा और कोई ऐसा प्रमाणान्तर है नहीं जो सत्त्वका उपलब्धक हो । वस्तु सत्त्व सिद्ध करने वाले ये ५ प्रमाण हैं । अभाव प्रमाण तो अभावको ही सिद्ध करता है सो अभाव प्रमाणके द्वारा सर्वज्ञकी सिद्धि ही क्या होगी ? जो सत्त्व साधक हैं वे प्रमाण भी सबज्ञके साधक नहीं हैं ।

अत्रत्यलोकप्रत्यक्षकी भाँति अन्यदेशकालवासियोंके प्रत्यक्ष द्वारा भी सर्वज्ञसिद्धिकी अशक्यताका भीमासक द्वारा कथन—यहाँ भीमासक कह रहे हैं कि यदि कोई ऐसा कहे कि इस जगह इस समय हम जैसे लोगोंका प्रत्यक्ष आदिक ज्ञान सर्वज्ञका साधक नहीं है तो न होवे किन्तु अन्य देशमें अन्य कालमें रहने वाले किन्हीं लोगोंको सर्वज्ञका साधक ज्ञान हो जाता होगा, यह कहना भी अयुक्त है क्योंकि जिस जाति वाले प्रमाणके द्वारा जिस जाति वाले पदार्थका दर्शन होता है उस जाति वाले लोगोंको उस ही जाति प्रमाणके द्वारा उस ही जातिके पदार्थका दर्शन सबज्ञ हो सकता है अर्थात् जैसे हम लोगोंका यहाँका प्रत्यक्ष सर्वज्ञका साधक नहीं है इसी प्रकार किसी भी जगहके किसी भी समयके लोगोंका भी प्रत्यक्ष सर्वज्ञका साधक नहीं हो सकता । उसके अनुमानका प्रयोग भी है कि विवादापन्न देशकालमें प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण इस जगहके इस समयके प्रत्यक्ष आदिक द्वारा आह्व पदार्थोंकी जाति, वाले

पदार्थोंका ही ग्राहक हो सकता है, उससे विजातीय जो सर्वज्ञ आदिक पदार्थ हैं उनका ग्राहक नहीं हो सकता क्योंकि वह प्रत्यक्ष प्रमाण ही तो है । जैसे कि इस जगहके इस समयके लोगोके प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण सर्वज्ञ आदिक अर्थके ग्राहक नहीं होते हैं । यह अनुमान प्रयोग इसलिए किया गया है कि जिन लोगोके मनमें यह सन्देह हो कि हम लोगोके प्रत्यक्षसे तो यहाँ सर्वज्ञका ज्ञान नहीं हो रहा किन्तु किसी दूसरे देशमें किसी भी समयमें किन्हा लोगोका प्रत्यक्ष सर्वज्ञका साधक ज्ञान बन जायगा । उसके उत्तरमें यह अनुमान प्रयोग किया गया है कि अन्य देशकालमें लोगोका प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण सर्वज्ञ आदिक अर्थोंको न जान सकेगा, क्योंकि वह भी तो प्रत्यक्ष प्रमाण है । जैसे कि हम सब लोगोका प्रत्यक्ष प्रमाण सर्वज्ञका साधक नहीं बनता ।

सर्वज्ञवादियोंकी ओरसे अन्यदेशकालमें सम्भव अतीन्द्रिय प्रत्यक्षसे सर्वज्ञकी सिद्धिका कथन — अब यहाँ सर्वज्ञवादियोंके पक्षकी ओरसे कहा जा रहा है कि जिस प्रकारका इन्द्रियादिजन्य प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण सर्वज्ञ आदिक पदार्थोंका असाधक देखा गया है क्या उस ही प्रकारके प्रत्यक्षादिसे अन्य देश कालमें सर्वज्ञादि अर्थके अभावका सिद्ध करते हो अर्थात् सर्वज्ञका उस प्रमाणको असाधक सिद्ध करते हो या अन्य प्रकारके ज्ञानका सर्वज्ञका असाधक बताते हो ? यहाँ यह पूछा जा रहा है कि अन्य देशकालवासियोंका भी प्रत्यक्षादि ज्ञान सर्वज्ञको सिद्ध नहीं करता ऐसा जो कह रहे हो तो क्या वह प्रत्यक्षज्ञान ऐस ही अन्य लोगोका जैसा कि यहाँ इन्द्रियजन्य ज्ञान हम आपका है या हम आप लोगोके इन्द्रियजन्यज्ञानसे विलक्षण कोई अन्य प्रकारका ज्ञान है ? यदि यह कहो कि जिस प्रकारका यहाँ हम लोगोका इन्द्रिय प्रत्यक्ष आदिक ज्ञान सर्वज्ञ आदिक असाधक है उस ही प्रकारके प्रत्यक्ष प्रमाणसे अन्य देश कालमें भी सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं होती यह कहा जा रहा है । तब तो ठीक है सिद्ध साधन है । सही बात है कि हम लोगो जैसा इन्द्रियजन्य ज्ञान किसी भी देशमें, किसी भी समय किसी के भी हो वह सर्वज्ञका साधक नहीं बन सकता । यदि कहो कि अन्य प्रकारका ज्ञान सर्वज्ञका असाधक है यह कह रहे याने अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष अन्य देश अन्य कालमें सर्वज्ञ साधक नहीं है । यदि ऐसा मानते हो तो यह हेतु अप्रयोजक है । अर्थात् यह हेतु किसी काममें आने वाला नहीं है । जैसे कि कोई इस लोकको ईश्वरकृत माननेके लिए यह हेतु दे कि यह सारा जगत ईश्वरकृत है क्योंकि आकारविशेष होनेसे । तो आकारविशेष तो अनेक पदार्थोंका है जो बुद्धिमानोंके द्वारा नहीं बनाया गया, स्वयं हैं । यो जैसे वह हेतु अप्रयोजक है इसी प्रकार यह कहना कि हम लोगोके होने वाले प्रत्यक्ष ज्ञानसे विलक्षण अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष सर्वज्ञका साधक नहीं है यह हेतु अप्रयोजक है । सो इस हेतु द्वारा सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

अन्य प्रत्यक्ष अस्मदादि प्रत्यक्षसे विलक्षण न होनेसे सर्वज्ञ सिद्धिके अभावका भीमासक द्वारा कथन—उक्त कथनके विषयमें भीमासक लोग कहते हैं

कि यह बचन असम्भव है क्योंकि हम लोगों जैसा प्रत्यक्ष ज्ञानकी तरहका अन्य देश-वासियोंका प्रत्यक्ष ज्ञान है, उसमें ही सर्वज्ञकी अपेक्षा होती रहे। हमारा जैसा ही ज्ञान अन्य देश अन्य काल वालोंका है और वह सर्वज्ञका अपेक्षक है तथा ऐसा कहने पर सिद्ध साधन भी नहीं होता क्योंकि अन्य प्रकारका प्रत्यक्ष होना ही नहीं है। यदि हम लोगोंके प्रत्यक्षसे विलक्षण कोई प्रत्यक्ष ज्ञान होता तो कह सकते थे कि यह हेतु अप्रयोजक है। लेकिन जैसे हम लोगोंके प्रत्यक्ष या दूर ज्ञान होते हैं उनसे विलक्षण तो कोई ज्ञान होता ही नहीं है, इस कारण सिद्ध साधन दोष नहीं आता। इस बात की सिद्धि अनुमान प्रयोगके भी हो जानी है कि विवादाग्र प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण इन्द्रियादि सामग्री विशेषकी अपेक्षा न रखत हुआ नहीं होता, प्रत्यक्ष आदि प्रमाण होनेसे जैसे कि हम लोगोंका पृथिव्य पृथिव्य आदिक प्रमाण है। इस अनुमानमें यह बात बताई गई है—अन्य देश अन्य कालमें प्रत्यक्ष किसीका अतीन्द्रिय हो सकना है ऐसा सर्वज्ञवादियोंके द्वारा कहा जानेपर यह कहा जा रहा है कि अन्य देशकालवादी पुरुषोंका ज्ञान कैसा है? यह अभी विवादमें पड़ा हुआ है ना, तो विवादमें पड़ा हुआ भी ज्ञान हम लोग जैसा ही ज्ञान है यह सिद्ध किया जा रहा है हमारे ग्यानमें विष-क्षण कोई अतीन्द्रिय ग्यान नहीं है, क्योंकि वह ग्यान जिसमें कि विवाद उठ रहा है वह इन्द्रियादिक सामग्री विशेषकी अपेक्षा रखता है, क्योंकि वह भी प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण है यदि हम लोगोंके प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणकी तरह।

यहां ही अनेक जीवोंका प्रत्यक्ष अस्मदादि प्रत्यक्षसे विलक्षण देखा जानेसे भीमासक्तोक्त हेतुमें अनैकान्तिक दोषकी आपन्नताकी चर्चा—यहां कोई यह क्षका न करे कि गोघका प्रत्यक्ष अथवा सूकरका प्रत्यक्ष चींटियोंका प्रत्यक्ष जैसे बहुत दूरसे पदार्थोंको जान लेता है गोघ बहुत दूरके पदार्थोंको देख लेता है और हम लोग नहीं देख पाते सूकर बहुत दूरके शब्दोंको सुन लेता है हम लोग नहीं सुन पाते, चींटियाँ आण इन्द्रियसे अनेक वस्तुओंका दूरसे प्रत्यक्ष ज्ञान कर लेती हैं तो यह कहना कि अन्यदेश अन्य कालमें जीवोंका भी प्रत्यक्ष होना है वह हम जैसा ही प्रत्यक्ष है वो बात तो न रही। यहाँ ही देखा जा रहा है कि हम लोगोंके प्रत्यक्षमें विलक्षण प्रत्यक्ष हुआ करते हैं जीवोंके। हम लोग तो निकट देशकी अपेक्षा रखते हैं तब हम प्रत्यक्षमें जान पाते हैं लेकिन गोघ, सूकर, चींटी आदिकने तो देशविशेषकी अपेक्षा ही नहीं रखी। बहुत दूर देशमें स्थित पदार्थोंको भी वे जान लेते हैं। तब देखो हम लोगो के प्रत्यक्षमें विषक्षण उनका प्रत्यक्ष हुआ ना। और भी देखिये। बिलाव, उल्लू, भूँहा आदिकका जो प्रत्यक्ष है वह प्रकाशकी अपेक्षा नहीं रखता और वे अच्छी तरह स्पष्ट देख लेते हैं लेकिन हम लोगोका प्रत्यक्ष तो प्रकाशकी अपेक्षा रखता है। तब यही देख लो कि हम लोगोंके प्रत्यक्षसे विलक्षण प्रत्यक्ष भी होते हैं जीवोंके। और, भी देखलो कार्यायन आदिक ऋषियोंका अनुमान ज्ञान विषयक बड़ा अतिशय था अर्थात् वे अनुमान ज्ञानके सम्बन्धमें बहुत विशिष्ट ज्ञान रखते थे जैसा ज्ञान हम आप लोग नहीं

रखते । तो हम आप लोगोके प्रत्यक्षसे विलक्षण ज्ञान हुआ जा, यही कात्यायन आदिक का ? जैमिनी आदिक ऋषियोंके आगमका प्रतिशय माना है उनके भक्तोंने । उनको आगम विषयक मर्म रहस्य अर्थ आदिकका अत्यन्त अधिक ज्ञान था, जैसा कि ज्ञान हम आप लोगोके नहीं पाया जाता । इस कारण आपका हेतु अनैकान्तिक है ।

किसीका भी ज्ञान अस्मदादिप्रत्यक्षसे विलक्षण न होनेसे स्वोक्त हेतुसे अनैकान्तिकान्तिक दोषके निवारणका मीमांसक द्वारा प्रतिपादन—नक्त आरेकापर मीमांसक उत्तर देते हैं कि जिन जिनके ज्ञानकी अभी बात कही गई है गोष, सूकर चीटियाँ, बिलाव, कात्यायन, जैमिनी आदिक ऋषि उन सबका ज्ञान इन्द्रिय आदिककी एकाग्रतारूप सामग्री विशेषके बिना नहीं होता । तब हम लोगोके प्रत्यक्षसे विलक्षण प्रत्यक्ष कैसे हो गया ? साथ ही यह समझिये कि कोई ज्ञान अपने नियत विषयका उल्लघन नहीं कर सकता । चाहे कुछ इसमें अनिश्चय हो जाय, विशेष ज्ञान बन जाय लेकिन अपने नियत विषयका उल्लघन कभी नहीं होता । और, अतीन्द्रिय अथवा अनुनुमेय जो अनुमानको जाननेमें नहीं आ सकता, ऐसे पदार्थोंका ज्ञान नहीं कर पा रहा इन सब जीवोंका प्रत्यक्ष । इस कारण इन जीवोंके प्रत्यक्षसे हमारे अनुमानमें दोष देना अशुक्त है । जहाँ भी प्रतिशय देखा गया है जिन किसी भी इन्द्रियजन्य ज्ञान में कभी खूबी देखी गई है वह खूबी कितनी ही बढ़ जाय मगर अपने नियत विषयका उल्लघन नहीं कर सकती । जिन जीवोंके ज्ञानकी अभी चर्चा की है उन्होंने इन्द्रियका नियत विषय ही तो जाना । गोषने बहुत दूरसे देखा किन्तु देखा तो रूप ही चक्षुइन्द्रिय से ही, कण्ठइन्द्रियसे तो नहीं देख लिया । नियत विषयका उल्लघन तो नहीं हुआ । सूकरोने बहुत दूरसे शब्द सुना, तो भले ह सुन लें पर कण्ठइन्द्रियसे ही तो सुना अन्य इन्द्रियसे तो नहीं जाना । तो इनका ज्ञान सबमें चाहे कितना ही खूबीको लिए हुए हो लेकिन अपने नियत विषयका उल्लघन नहीं करता । अब यहाँ बुद्धिमान पुरुषोंके ज्ञान की प्रतिशयपर विचार करिये जो भी मनुष्य बुद्धिके द्वारा बड़े सातिशय देखे गए हैं वे भले ही ज्ञानमें बढ़ गए लेकिन थोड़ा ज्यादा और ज्यादा इस तरह तो अधिकता बन गयी पर उनका अतीन्द्रिय ज्ञान नब नहीं गया बड़े बुद्धिमान पुरुष भी बड़े सूक्ष्म अर्थ को जान लेनेमें समर्थ हो जायें पर अपने—अपने विषयोंका उल्लघन नहीं करते । एक शास्त्रके विचारमें महान प्रतिशय देव गया है ठीक है पर इतने मात्रमें कि एक शास्त्रमें किसीकी निपुणता हो गयी तो अन्य शास्त्रोंके ज्ञानमें तो प्रतिशय नहीं बन गया । वैयाकरण लोग बहुत दूरसे ही याने थोड़े ही कथनसे, जरासे ही विचारसे शब्द अपशब्दका निर्णय कर लेने हैं, यह शब्द सिद्धि सही है यह सही नहीं है यह निर्णय कर लेते हैं तो करलें किन्तु एक व्याकरण विषयके ज्ञानसे वे वैयाकरण नक्षत्र तिथि ग्रहणके निर्णयमें तो प्रतिशय वाले न बन जायेंगे । बड़े-बड़े ज्योतिषी चन्द्र सूर्यके ग्रहण आदिककी जानकारीमें बड़े कुशल हो जायें, पर वे भवति आदिक शब्दोंकी साधना जाननेमें तो उतने कुशल नहीं हैं । कोई पुरुष वेद इतिहास आदिकके ज्ञानमें

बड़ा सातिशय बन जाय लेकिन बहुत स्वर्गदेवता पुण्य पाप आदिकके प्रत्यक्ष करनेमें तो समर्थ न हो जायगा। कोई अनुद्य यदि १० फिटका ऊँचा कूद जाता है तो कूद जाय मगर इतना कूद जानेका अर्थ यह तो न बन जायगा कि वह कोश दो कोश तककी छलांग मार सकता है। तो इन सब बातोंसे यह बात सिद्ध हुई कि जो लोग ज्ञानमें अतिशयवान हैं वे भले ही सातिशय बन जायें लेकिन उनका वह ज्ञान भी अपने नियत विषयका उत्प्लवन नहीं कर सकता। इसी प्रकार हम लोगोंके यहाँ देखे गए जो प्रत्यक्ष आदिक ज्ञान हैं उनसे विलातीय अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष आदिककी सम्भावना नहीं है। जैसे हम लोगोंके प्रत्यक्ष आदिक ज्ञान होते हैं उस ही प्रकारके उनके होसकते हैं, हम लोगो से विलक्षण नहीं हो सकते। और, इसी कारण हमारे दिए गए साधनमें व्यवहार सम्भव ही नहीं हो सकता। कभी भी देशमें किसी भी कालमें किन्हीं भी लोगोका प्रत्यक्ष हम लोगोके प्रत्यक्ष से विजातीय न हो जायगा।

सर्वज्ञसाधक प्रमाण न होनेसे सबज्ञका अभाव माननेकी मीमांसक शाकाका उपसंहार - यदि कोई मनमें चाहे कि किसी पुरुष विशेषके तो अतीन्द्रिय प्रत्यक्षकी सम्भावना है तब हेतुका व्यवहार होना तो सम्भव हो हो गया। तो मीमांसक कहते हैं कि ऐसी बात उनको हृदयमें न रखना चाहिए, क्योंकि इस तरहका पुरुषविशेष ही असिद्ध है याने हम लोगोके ज्ञानसे विलक्षण अतीन्द्रिय आदिक ज्ञान हो जाये ऐसा पुरुष विशेष सिद्ध ही नहीं है क्योंकि सभी पुरुषोका जो ज्ञान होगा वह अत्यन्त दूर, अत्यन्त भूत और अत्यन्त सूक्ष्म पदार्थोंका साक्षात्कार करने वाला नहीं होता। इस कारण किसी भी देशमें, किसी भी कालमें, किन्हीं भी जोकोके प्रत्यक्षज्ञान होगा तो वह हम जैसा ही प्रत्यक्ष ज्ञान होगा, दूसरी प्रकारसे नहीं हो सकता। यहाँ मीमांसक प्राप्तिनेका ही निराकरण कर रहे हैं कि जगत्तमें कोई प्राप्त होता ही नहीं, फिर प्राप्ति मीमांसा करनेका कोई अर्थ ही नहीं है। किसी भी ऐसे प्रभुका साधक न प्रत्यक्ष ज्ञान है, न अनुमान, न आगम, न अर्थापत्ति, न उपमान। कोई भी सत्त्वकी व्यवस्था करने वाला प्रमाणज्ञान सबज्ञकी साधना करनेमें समर्थ नहीं है। और, सबज्ञ नहीं है इस बातको सिद्ध करनेमें कोई अधिक दैरानी नहीं हो सकती, क्योंकि सभी लोग अपने ज्ञानमें प्रत्यक्षमें नजर कर रहे हैं कि सारे पुरुष हम लोगो जैसे साधारण बुद्धिवाले दिख रहे हैं और तब भी कितनी ही दूर जाकर देखलो कोई पुरुष ऐसा न मिलेगा कि जिसको ज्ञान हम लोगोके ज्ञानसे कुछ विलक्षण होना हो। इसी कारण सत्ताके साधक किसी भी प्रमाणसे सबज्ञकी सिद्धि नहीं होती। अब रह गया शेष अभाव प्रमाण तो अभाव प्रमाणके द्वारा सर्वज्ञकी साधना करनेकी कोई पद्धति ही नहीं है। अभाव प्रमाणसे न किसीका सद्भाव सिद्ध किया जा सकता और न ऐसे पदार्थका अभाव सिद्ध किया जा सकता जा कि कोई था हो नहीं है ही नहीं, होगा ही नहीं। जो पदार्थ उपलब्धमान हो सकता है उस ही पदार्थके सम्बन्धमें अभाव प्रमाणकी प्रमाणता बन सकती है। तो अभाव प्रमाणकी लेनेका कोई प्रसंग ही नहीं

अथवा असाक्ष प्रमाण लगावोगे तो स्पष्ट है कि सर्वज्ञका अभाव है, क्योंकि अनुपलब्धि होनेसे । सर्वज्ञ नहीं पाया जाता है, यही एक प्रबल प्रमाण है कि लोकमें किसी भी देशमें, किसी भी जगहमें सर्वज्ञ नहीं है ।

मीमांसकाभिमत सर्वज्ञाभाव-मन्तव्यका निराकरण—उक्त प्रकार भीर्मा सक सिद्धान्तने यहाँ सर्वज्ञके अभावका वर्णन किया है लेकिन उक्त मीमांसकोका यह समस्त कथन बिना ही परीक्षा किए हुए कहा गया है । क्योंकि सर्वज्ञके निराकरणसे पहिले साधक प्रमाणकी असम्भवता सुनिश्चित नहीं है जिससे कि शकाकार मीमांसक पत्तिकूल बात सिद्ध कर सके । और, बाधक प्रमाणकी असम्भवतासे बढकर अथवा अधिक प्रत्यक्ष आदिककी प्रमाणात्मि भी विश्वासका कारण और नहीं है याने प्रत्यक्ष विश्वासके योग्य है इसका भी कारण क्या है कि वहाँ बाधक प्रमाण नहीं बन रहा है, जो बाधक प्रमाणकी असम्भवता सर्वज्ञमें सिद्ध होती हुई यदि सर्वज्ञकी सत्ताको सिद्ध करे तो सभी जगह प्रत्यक्षमें अभावमें सम्यक अवलोकनमें, मिथ्या अवलोकनमें सर्वत्र बात तो यही अविशेष रूपसे है कि सिद्ध भी हो लेकिन अब तो सिद्ध होकर भी सत्ता को सिद्ध नहीं करता । सो सामान्यरूपसे सब ही जगह बाधक प्रमाणकी असम्भवताका निर्णय न होनेपर, दर्शन प्रत्यक्ष अवदर्शनका उत्पन्न नहीं कर सकता अर्थात् प्रत्यक्ष भी गैर प्रत्यक्षकी तरह बन जायगा ।—क्योंकि बाधक कारण न होनेपर भी सत्ताकी सिद्धि नहीं मानी जा रही । और यदि बाधक प्रमाण न होनेपर सत्ताको मान लिया जाय तो सर्वज्ञकी सिद्धिमें भी बाधक प्रमाण नहीं है । अतः सर्वज्ञकी सिद्धि माननी चाहिये ।

सर्वज्ञनिराकरणके लिये निराकरणीयकी सत्ता माननेके ढङ्गपर विचार अब यहाँ मीमांसक कहते हैं कि सर्वज्ञके निराकरणसे पहिले साधक प्रमाणकी असम्भवता सुनिश्चित न भी हो लेकिन अपना प्रत्यक्ष या अन्य सर्वज्ञके प्रत्यक्ष तो सर्वज्ञके साधक बन रहे हैं । यहाँ जो आक्षेप किया था कि सर्वज्ञका निराकरण तुम करने चले तो सर्वज्ञकी पहिले सत्ता सिद्ध करलो तब तो निराकरण बनेगा । किसी बातको हटाना है तो वह बात ही तभी तो हटाई जायगी । तो सर्वज्ञका साधकपना तो पहिले दिखाओ ! इसपर मीमांसक कह रहे हैं कि सर्वज्ञके साधक तो अन्य सर्वज्ञके प्रत्यक्ष हैं अथवा उस हीका प्रत्यक्ष है और परोपदेशरूप हेतुसे उत्पन्न हुआ अनुमान सर्वज्ञका साधक है तथा इन्द्रियकी अपेक्षा न रखकर सत्य विशेष सूक्ष्म आदिक अर्थका प्रतिपादन करने वाले उसके वचन विशेषरूप लिङ्गसे उत्पन्न हुआ जो अनुमान है वह अनुमान सर्वज्ञका साधक है और फिर आगम विशेष जो कि सर्वज्ञपनेकी बात कही दो-बीचमें कहता है वह सर्वज्ञका साधक है और फिर निराकरणके बाद तो किसका निराकरण किया गया है इस रूपसे तो सर्वज्ञ सिद्ध हो है । अतः सर्वज्ञका निराकरण कर देना युक्तिसंगत है । अब सिद्धांतवत इस धारेका समाधान करते हैं कि उक्त कथन केवल अपना मनोरथमात्र है । जो मनमें कल्पना उठी उसीको कह देना मात्र है, क्योंकि

सर्वज्ञता निराकरण असम्भव है । सर्वज्ञकी सत्तामें बाधक कोई प्रमाण नहीं है ।

सदुपलम्भक प्रमाणपञ्चककी निवृत्तिरूप बाधक प्रमाणसे सर्वज्ञभाव की सिद्धिका शकाकारका प्रयास अब यहाँ प्रामाण्य कहते हैं कि सत्ताका सद्भाव सिद्ध करने वाले ५ प्रमाण हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, सागम, अर्थापत्ति और उपमान । ये पाँचों प्रमाण सर्वज्ञकी सिद्धिसे निवृत्त हैं अर्थात् पाँचों प्रमाण जब सर्वज्ञ की सिद्धिमें असमर्थ हैं तो इससे सिद्ध हो है कि सर्वज्ञकी सिद्धिमें बाधा है । सद्भाव सिद्ध करने वाले पाँचों प्रमाणोंकी प्रवृत्ति नहीं है सर्वज्ञकी सत्ताकी सिद्धि करनेमें । अतएव पाँचों प्रमाणोंकी निवृत्ति होना ही सर्वज्ञका बाधक है क्योंकि ज्ञापक प्रमाण ये ५ हैं । छठा जो अभाव प्रमाण है वह तो ज्ञापक प्रमाणका अभावस्वरूप है । जहाँ पाँचों प्रमाण नहीं लग सके वहाँ अभाव प्रमाण लगता है । तो जब सत्ताकी सिद्ध करने वाले पाँचों प्रमाण सर्वज्ञकी सिद्धिमें न लगे पाते तो उन पाँचों प्रमाणोंकी निवृत्ति होना ही सर्वज्ञका बाधक प्रमाण है ।

सर्वज्ञज्ञापकानुपलब्धि हेतुकी असिद्धि अब उक्त शकाके समाधानमें कहते हैं कि शकाकारने जो यह कहा है कि सर्वज्ञ नहीं है क्योंकि ज्ञापक प्रमाणका अनुपलम्भ है । ज्ञापक प्रमाण हैं ५, वे यहाँ लगते नहीं इस कारण सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं बनती । तो यह बतलाइये कि जो हेतु दिया है ज्ञापकानुपलम्भ, ज्ञापक प्रमाणका अनुपलम्भ होना, सो यह ज्ञापकानुपलम्भ स्वसम्बन्धी है या पर सम्बन्धी है ? अर्थात् स्वयंको, शकाकारको खुद सर्वज्ञकी अनुपलब्धि है यह हेतुका मतलब है या यह मतलब है कि दूसरेको, सब जीवोंको सर्वज्ञके ज्ञानकी अनुपलब्धि है ? यदि कहें कि स्वसवधी ज्ञापकानुपलम्भ सर्वज्ञका बाधक है तो दूसरेकी चित्तवृत्तियाँ भी तो आपको नजर नहीं आती, तब उनका भी अभाव बन जायगा । याने दूसरे जो अनुपलब्ध हैं अथवा जैनी पञ्चेन्द्रिय पशु पक्षी हैं उनके चित्तमें क्या बात है ? किस ढङ्गका भीतर परिणामन है यह तो आपको नही नजर आता । तो क्या स्वसम्बन्धी ज्ञापकानुपलम्भ होनेसे पर-चित्तवृत्तियोंका अभाव हो जायगा ? तो आपका ज्ञापकानुपलम्भ है इस वजहसे सर्वज्ञ का अभाव बन जाय यह तो युक्त नहीं है । यदि आपको अनुपलम्भ होनेसे सर्वज्ञका अभाव मान लिया जाता है तो दूसरेकी चित्तवृत्तियोंका भी आपको अनुपलम्भ है तब दूसरे जीव भी न सत्ताको प्रमाण कर सकेंगे । यदि कहें कि सभीको सर्वज्ञके सम्बन्धमें ज्ञापकका अनुपलम्भ है अर्थात् सभीको सर्वज्ञके द्वारमें न प्रत्यक्ष न अनुमान आदि ये कोई भी प्रमाण नहीं लगते, उपम सर्वज्ञका अभाव है तो यह कहना तो यों अयुक्त है कि आपने क्या यह निर्णय कर लिया कि दुर्निगमें चित्तने भी जीव हैं सब जीवोंको सर्वज्ञके द्वारमें अभाव सिद्ध है ? किसीको भी सर्वज्ञ विदित नहीं आता । इसका निर्णय तो नहीं हो सकता । जहाँ आप जानते हैं सबको ? देखिये ! स्वसम्बन्धी ज्ञापक प्रमाणका अनुपलम्भ यदि अभाव सिद्ध करे तो आपका प्रत्यक्ष भी इन दिखने

वाली चीजोंमें भी भले प्रकार नहीं है। बताओ भीटके भीतर क्या है? समुद्रके अन्दर क्या है? है तो कुछ, पर आपको कहाँ प्रत्यक्ष है? नो अभाव बन जायगा क्या इनका और, सबके बारेमें आपका निर्णय नहीं हो सकता कि सभी जीवोंका अनुपलम्भ है। यदि आपने निर्णय कर लिया तो जो एक आप ही सर्वज्ञ बन बैठे, फिर निषेध ही क्यों करते?

अनुमान, उपमान आदिसे भी सर्वज्ञाभावकी असिद्धि—सर्वज्ञका अभाव अनुमानसे भी नहीं कर सकते, क्योंकि सर्वज्ञ तो अत्यन्त परोक्ष पदार्थ है, उसमें ज्ञापक लिङ्गका अभाव सिद्ध नहीं कर सकते। यो नहीं कर सकते कि साधनका अभाव साध्य के अभावको तब सिद्ध करता है जब कही साध्य साधन उपलब्ध हो सकते हो और फिर अनुपलम्भ हो। जैसे धुआँ अग्नि आदिक चीजें हैं, अनेक बार प्रत्यक्षसे निश्चित किया है, फिर कही धुआँ नहीं है तो वहाँ अनुमान बन जायगा? यहाँ आग नहीं है तो धुआँ कैसे होगा? पर जो अत्यन्त परोक्ष बात है उसमें ज्ञापक लिङ्गकी बात नहीं बनती। और इसी प्रकार अर्थान्ति और उपमान प्रमाणकी भी गति कहाँ हो सकती है, क्योंकि सर्वज्ञ अत्यन्त परोक्षभूत वस्तु है। सभी प्रमाताओंका जीवोंका प्रत्यक्ष आदिक नहीं है फिर कैसे सर्वज्ञकी ज्ञापकानुपलम्भ बने। आगमगम्य भी सर्वज्ञ नहीं है जिससे कि सर्वज्ञका निराकरण किया जाये—तो सर्वज्ञका साधक प्रमाणका अनुपलम्भ कैसे रहा? जिस मीमांसकके यहाँ श्रुतिवाक्यका ज्ञान कार्य अर्थसे प्रमाण है उसका आगम सर्वज्ञकी सत्ताका प्रमाण कैसे हो सकता? है मीमांसक भट्ट, और प्रभाकर श्रुतिवाक्यका अर्थ स्वरूप नहीं मानते, भट्ट तो भावना मानते हैं और प्रभाकर नियोग मानते हैं। तब श्रुतिवाक्यका अर्थ स्वरूप सत्तासे नहीं बनता। सर्वज्ञ है अथवा नहीं है यह तो आगमका विषय ही नहीं है। उस आगमको कार्य अर्थमें नियोग अर्थमें प्रमाण माना है मीमांसकोते

अभावप्रमाणसे भी सर्वज्ञाभाव व सर्वज्ञज्ञापकानुपलम्भकी असिद्धि—यदि सर्वज्ञके ज्ञापकका अनुपलम्भ, अभाव अभावप्रमाणसे सिद्ध किया जाता है तो वह भी यो युक्त नहीं कि समस्त पुरुष सम्बन्धी ज्ञापकानुपलम्भ तो निश्चित नहीं हो पाता। और भी देखिये! अभाव प्रमाण तो वहाँ वस्तुका अभाव सिद्ध करता है जहाँ वस्तुके सद्भावको ग्रहण कर लिया हो, पर उसके प्रतियोगीका स्मरण किया गया हो तब मानसिक जो नास्तित्वका ज्ञान होता है और वह इन्द्रियकी अपेक्षा न रखकर होता है अभाव प्रमाणके स्वरूपमें मीमांसकोका ऐसा मतव्य है। जैसे कि वे लोग वस्तुओंके बारेमें धटित करने हैं ना, जैसे किसीने देखा कि इस कमरेमें घड़ा नहीं है तो कमरेका तो सद्भाव ग्रहण किया और उसके प्रतियोगी घड़ा उसका स्मरण किया। देखा कमरा, खाल किया घड़ेका और उस समय जो मनसे नास्तित्वका ज्ञान बन रहा है जो अभाव रूप ज्ञान इन्द्रियकी अपेक्षासे नहीं हो रहा बस वही तो अभाव प्रमाणका

विषय है। इस तरह जो अभाव प्रमाण मानते हैं उनके यहां पदज्ञके सम्बन्धमें अभाव तब बन सकेगा जब पहिले समस्त मनुष्योंका तो ज्ञान करने और सर्वज्ञके जापकका स्मरण कर लें। और, फिर मनमें जो नास्तित्ता सम्बन्धी अवगमन बने तो अभाव मान लो। जैसे इस कमरेमें घड़ा नहीं है इस तरहकी नास्तित्ताके ज्ञानके लिए वो व'तें हुई। कमरा वस्तुका सद्भाव ग्रहण किया और प्रतियोगी घड़ेका स्मरण किया। तब मानसिक ज्ञान हुआ कि घड़ा नहीं है इसी तरह यदि सब मनुष्योंका ज्ञान हो जाय क्योंकि इन मनुष्योंमें ही तो यह सिद्ध कर रहे हैं कि कोई सर्वज्ञ नहीं हो सकता सो पहिले सब जीवोंका ज्ञान कर लें फिर प्रतियोगी जापकानुसम्भका स्मरण कर लें तब नास्तित्ता का जो मनमें विकल्प हो तब तो अभाव प्रमाण बने-अवस्था न बन सकेगा। सो समस्त मनुष्योंका ज्ञान साक्षात् इस अकारको कहीं हो रह है तब एक माय हो रहा न क्रमसे हो रहा, और किसी पुरुषके मनकी बातका ज्ञान तो यहाँ भी नहीं हो सकता। जो पुरुष सामने खड़ा है उस ही के चित्तकी बात पहिले बतावें सो भी नहीं फिर विश्वके समस्त जीवोंका ज्ञान करनेकी बात तो दूर ही रही, जैसे किसी भी समय वही पर एक जगह एक मनुष्यमें अगर सर्वज्ञके नास्तित्वका निश्चय कर लिया गया तो दूसरे मनुष्यमें भी सर्वज्ञके नास्तित्वका निश्चय है यह तो घटित नहीं किया जा सकता।

निराकरणीय सर्वज्ञकी किसी भी प्रमाणसे कल्पनाका अभाव—इन मीमांसकोंके यहां जैसे प्रत्यक्षमे समस्त प्राणियोंका बोध नहीं किया जा सकता इसी प्रकार अनुमान आदिक अन्य प्रमाणोंसे भी सब पुरुषोंका ग्रहण नहीं किया जा सकता, क्योंकि अनुमानमे चाहिये सिद्ध उपमानमें चाहिये सदृशता। अर्थात्तमे चाहिये अन्यथाभाव सो यहाँ नजर ही नहीं आता। फिर अन्य प्रमाणोंके समस्त जीवोंका, पुरुषोंका ग्रहण कैसे किया जा सकता? और फिर समस्त पुरुषोंका ज्ञान होता है यह बात कैसे जाना स्वसम्बन्धी ज्ञानसे या पर सम्बन्धी ज्ञानसे? यो विकल्प करके जो पहिले दूषण दे आये हैं वे सब दूषण यहाँ भी लागू होते हैं। अभाव प्रमाणके बारेमें स्पष्ट बात यह है कि जब पहिले कोई भी सर्वज्ञके जापकको उपलब्ध सिद्ध न हुई तो नास्तित्वका ज्ञान कैसे सही कहा जा सकता? जब पहिले जिसका निराकरण करते हैं उसका स्मरण बने तब तो अभाव प्रमाण लागू होगा, सो सर्वज्ञके जापकका उपलब्ध पहिले किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं मान रहे हो तो अभाव भी नहीं कह सकते।

एकान्तवादके निराकरणकी अशक्यताकी आरेकाका समाधान—शायद भीमांक यह कहे कि हम उवम नहीं मानते, किन्तु दूसरे लोग तो मानते हैं सो दूसरोंके माननेसे सिद्ध हुआ जो सर्वज्ञ है उस ही के बारेमे हम नास्तित्व सिद्ध कर रहे हैं। यह कहना यों सिद्ध नहीं कि वताओ दूसरोंने जो माना है वह प्रमाण सिद्ध है अथवा नहीं? यदि प्रमाण सिद्ध है तो यह सभीकी प्रमाण सिद्ध बन जाना चाहिए

और प्रमाण सिद्ध नहीं है तो असिद्धका निराकरण कैसे ? यहाँपर भीमासक्तिका कम्ता है कि फिर आप अर्थात् स्याद्वादी लोग सर्वथा एकान्तका कैसे निराकरण कर सकते हैं ? यदि दूसरोंने माना है एकान्तवाद तो परोपगमसे सिद्ध एकान्तवाद है वह प्रमाण सिद्ध है तो स्याद्वादियोंको भी प्रमाण सिद्ध मान लेना चाहिये और सिद्ध नहीं है तो जैन भी कैसे निषेध कर सकते हैं ? यह शका यो युक्तिसंगत नहीं है कि अनन्त-धर्मात्मक पदार्थोंके प्रवाहित सिद्ध होनेपर एकान्तके बाधित होनेकी सिद्धिमें फिर क्या दोष है । और फिर साथ ही यह बात है कि स्याद्वादियोंके यहाँ यह प्रक्रिया नहीं है कि वस्तु सद्भाव ग्रहणकरके प्रतियोगीका स्मरण करके नास्तिकताज्ञान करना अभाव प्रमाण है यह प्रक्रिया नहीं है । तो फिर अनेकान्तके ज्ञात होनेपर एकान्तकी अनुपलब्धि स्वयं प्रसिद्ध हो जाती है । अनेकान्तकी विधि ही का नाम एकान्तका निषेध माना गया है मो जैसे कि अनेकान्तकी सिद्धिमें बताया गया है उस प्रकार सर्वज्ञमें सर्वज्ञके ज्ञापक का अनुपलम्भ सिद्ध नहीं है जिससे कि सवत्र सवज्ञके प्रत्यक्षका निषेध किया जाय । याने सब जगह सर्वज्ञ नहीं है इसका ज्ञान हो जाय तभी तो निषेध किया जा सकता है । उस निषेधमें अभाव प्रमाण जैसी पद्धति नहीं चल सकती है कि वस्तुके सद्भावको ग्रहण करके फिर प्रतियोगीका स्मरण करे, तब जो मनमें नास्तित्वका ज्ञान होता है, वह अभाव प्रमाण है । तो इस तरह यदि प्रतियोगीका स्मरण किया तो तो स्मरणके ही रूखसे सर्वज्ञकी सिद्धि हो गयी, तो सर्वत्र ज्ञायकानुपलम्भ सिद्ध नहीं है इस प्रकार असिद्ध ज्ञापकानुपलम्भ सवज्ञका बाधक नहीं हो सकता । तब सर्वज्ञका साधक यह हेतु युक्त है सुनिश्चिततासम्भवद् बाधक प्रमाणत्व याने बाधक प्रमाणकी असम्भवता सुनिश्चित होना यह हेतु सर्वज्ञके सद्भावका साधक है और तब यह अनुमान बिल्कुल युक्तिसंगत है कि सवत्र है क्योंकि बाधक प्रमाणकी असम्भवता सुनिश्चित है । देखिये ! प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंमें भी यह प्रमाण है ऐसे विश्वासका कारण यही पड़ता है कि वहाँ बाधक प्रमाणकी असम्भवता है ।

प्रमाणके प्रामाण्यकी परखमें बाधकासम्भवत्वका प्रबल विश्वासनिबन्धनत्व बाधक प्रमाण न होना यह सबसे प्रबल प्रमाणकी प्रमाणताके विश्वासका कारण है । इसके प्रतिरिक्त अन्य कुछ विश्वासका कारण नहीं देन सकता । तो प्रमाण में प्रमाणता है ऐसा विश्वास कर सकनेका कारण बाधक प्रमाणकी असम्भवता है । इसकी प्रतिरिक्त अन्य कुछ नहीं । जैसा कि सम्वादकपना, प्रत्यक्ष प्रमाणमें प्रमाणता वास्तविकता है सम्वादक होनेसे । इस प्रकार बताया गया सम्वादकपना हेतु कहीं सदिग्ध बन जाता है । लग रहा हो सम्वादक जैसा और जाना जा रहा तो झूठे विपरीत ज्ञानको । जैसे गली तो है गोप जानी गई बाँधी तो बाँधीके ज्ञान करते समय उस पुरुषका कहीं विवाद हो रहा है ? वह तो सत्य ही सम्भवता है । वहाँ सम्वादकता ही है । तो देखो ! सम्वादकता तो हुई और प्रमाणभूत न रहा । तो विश्वासका कारण भी बाधककी असम्भवता ही सिद्ध होती है । कोई लोग कहते हैं कि प्रवृत्ति सामर्थ्यसे

प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंमें प्रमाणता जान ली जानी है वह प्रवृत्ति सामर्थ्य भी कैसे सिद्ध हो ? वह तो उत्तर कालकी बात है । निर्दोष कारणसे जन्म है, इसे कोई प्रमाणकी प्रमाणताका उपाय समझना है तो निर्दोष कारणमें ही विवाद है । कारणमें निर्दोषता है कि नहीं, फिर प्रमाणता क्या जानेंगे ? तो बाधक प्रमाणकी असम्भवतासे बढ़कर अन्य कुछ भी विद्वासका हृद कारण नहीं है । और भी देखिये । है भी ये तीन बातें, प्रमाणताके साधक सम्वादकपना होना प्रवृत्ति का सामर्थ्य होना, निर्दोष कारणसे उत्पन्न होना सही है प्रमाणताके विद्वासके कारण बनते हैं भी ये तीन बातें बाधक प्रमाणका असम्भवपना जहाँ हैं वहाँ अत्रत्य ही होती हैं । इन कारणोंके होनेपर भी जो विद्वासकी प्रतीति हो रही है वह नियमन तो बाधक प्रमाणके असम्भवपनेके कारण हो रही है । इसके लिये प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण न्यायिकरूप हैं । जैसे प्रत्यक्ष प्रमाणवादी और प्रतिवादी दोनोंके यहाँ प्रसिद्ध है, साधन भी पूर्णरूपसे पाया जाना दोनोंको अभिमत है और साध्य भी पूर्णरूपसे पाया जाना वादी प्रतिवादी दोनोंके दृष्ट है ।

किसीके सद्भावकी सिद्धिमें बाधक प्रमाणकी असम्भवता होनेसे सत्ता की नियमत. सिद्धि—यहाँ कोई शका कृता है कि बाधक प्रमाणकी असम्भवताका सुनिश्चय भी हो और वह अविद्यमान भी रहे पदार्थ जिनके सम्बन्धमें सिद्धिकी जा रही है तो ऐसा होनेके कारण तो साधन सदिग्ध विषय व्यावृत्तिक हो गया अर्थात् इसी बाधकका विषयमें भी पाया जाना सम्भव होनेसे यह सदिग्ध अनेकान्तिक दोषसे दूषित हो गया । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह कहना, यों युक्त नहीं है कि विषयमें बाधक प्रमाणका सद्भाव है, क्योंकि जो असत् है उसमें बाधक प्रमाणकी असम्भवता सुनिश्चित नहीं है । रेतमें जल समझ जाना यह तो है बाधक प्रमाणके सम्भव वाला इसमें बाधक प्रमाण होता है तब वह मिथ्या मिथ हो जाता है । और मेरुकी चोटी पर लड्डू आदिक हैं, कि बहुत ऊँचे पर्वतपर लड्डू आदिक हैं ऐसा कहनेमें बाधककी असम्भवता सदिग्ध है । इस दृष्टान्तमें जो मेरुपर लड्डू का रखा जाना बताया है वो यह न्याय शास्त्रमें वादी प्रतिवादीके प्रसंगमें दिया हुआ उदाहरण है । जैन सिद्धान्तके अनुसार मेरुपर्वतकी चोटीके ऊपर एक बालके अन्तरके ही बाद ऋजु नामक प्रथम कल्पका विधान है । वहाँ मोदक कहे ठहर सकता तो यहाँ बाधक प्रमाण सम्भव ही है । फिर भी यह दृष्टान्त साधारण रूपसे है जो इस बातपर दृष्टि नहीं देता । मेरुपर्वतके दृष्टान्तके मायने यहाँ यह है कि बहुत ऊँचे पर्वतपर वहाँ जाकर देखा नहीं जा सकता वहाँ कोई कहे कि उस पर्वतपर लड्डू रखा है । कुछ चीज रखी है तो इसमें बाधक प्रमाण सम्भव है या नहीं ? देखिये ! यहाँ साधारणतया यह उत्तर हो सकता है कि सम्भव भी है नहीं भी है । रखा भी हो, न रखा भी हो क्या पता करें । तब यहाँ बाधक प्रमाणकी असम्भवता दोनों ही जगह मेरुमूर्धपर मोदकादि हैं व नहीं हैं दोनों साध्योंमें सुनिश्चित होना सम्भव हो गया ना, और सर्वज्ञ है इसमें बाधक प्रमाण

असम्भव है। सर्वज्ञकी सत्ता सिद्ध करनेके प्रसंगमें बाधक प्रमाणकी असम्भवताका पूर्णरूपसे निश्चय है। यो प्रकृत सर्वज्ञमें सिद्ध हुआ भी साधन अर्थात् बाधक प्रमाणकी असम्भवता सुनिश्चित है। यह साधन यदि सत्ताको सिद्ध न करे तब तो प्रत्यक्ष अप्रत्यक्षसे बढ़कर कुछ नहीं है यह बात बने, अविश्वविष रहनेसे स्वप्न आदिकके भ्रमों की तरह। लेकिन सर्वज्ञकी सिद्धिमें दिया हुआ यह हेतु कि बाधक प्रमाणकी असम्भवता का सुनिश्चय है सर्वज्ञकी सत्ताको सिद्ध कर रहा है। तब वहाँ प्रत्यक्ष अप्रत्यक्षकी भाँति है, यह कहनेका कहीं अर्थसर है ? तो प्रत्यक्षमें बाधक प्रमाणकी असम्भवता सुनिश्चित है, यदि प्रत्यक्षमें बाधक प्रमाणकी असम्भवताका निश्चय न हो तब सभी प्रत्यक्षाभासोंमें यह बात समान बन गयी तो सब निर्णय कुछ ही ही न सकेगा।

सर्वज्ञकी सत्ताके साधक प्रमाणके निश्चयका और बाधक प्रमाणके न होनेका दृढत्वसुनिर्णय — यहाँ भीमांसक आशका करता है कि देखो, सर्वज्ञमें साधक प्रमाण भी सम्भव हो गया बाधक प्रमाण भी सम्भव हो गया, तब फिर सशय बनता है सो सशय ही बना रहने दो सशयका लाभ अनिष्ट पक्षको ही ही जाता है। सो यों सशयमें सशय ही रहा आने दो यह कहना अयुक्त है क्योंकि सर्वज्ञके साधक और बाधक प्रमाणका निर्णय है बराबर, सो बाधक प्रमाणके निर्णय होनेसे सद्भावमें विवाद नहीं है और बाधकका निर्णय होनेसे अभावमें भी विवाद नहीं है, अर्थात् जहाँ भी बाधक प्रमाणका निर्णय हो जाता है वहाँ अभाव है, सही नहीं है वह साधक बाधकका इस सम्बन्धमें भी निर्णय रहता है। यदि निर्णय न हो तो साक्षात् की जा सकती है, याने साधक प्रमाण बाधक प्रमाण इन दो का निर्णय न हो, अनिर्णय रहे तो सत्ता और असत्तामें सदेह बने, किन्तु साधक बाधक प्रमाणके निर्णय होनेसे सद्भाव और अप्रसन्नभावमें अनिर्णय नहीं रहता। साधकके निर्णयसे तो उसकी सत्तामें विवाद नहीं रहता और बाधकके निर्णयमें असत्ता में विवाद नहीं रहता। यहाँ सर्वज्ञकी सत्ताके साधकका निर्णय है असत्ताके बाधकका निर्णय है। अतएव सर्वज्ञके सम्बन्धमें सशय रहे आनेकी कोई गुञ्जाइश नहीं है। कोई कहे कि सर्वज्ञके सम्बन्धमें दोनोंका ही निर्णय रहा चाहे सत्ता भी रहे और असत्ता भी रहे तो ऐसे समयका निर्णय कहीं भी सम्भव नहीं हो सकता क्योंकि एक वस्तुसे सत्ता असत्ता दोनोंका विरोध है। जैसे कि जहाँ साधकका अभाव है वहाँ बाधकका अभाव नहीं है बाधकका सद्भाव है तथा जहाँ बाधकका अभाव है वहाँ साधकका अभाव नहीं है किन्तु साधकका सद्भाव ही है। तो जैसे एक वस्तुमें साधक और बाधक दोनोंका अभाव नहीं बन सकता इसी प्रकार एक वस्तुमें सत्ता और असत्ता दोनोंका अभाव नहीं बन सकता। साधकके अनिर्णयमें सत्तामें शका हो जाय और बाधकके अनिर्णयमें असत्तामें शका हो जाय यह तो विद्वानोंके लिये प्रत्यक्ष है। पर मर्दा देखिये कि सर्वज्ञकी सिद्धि करनेमें जो हेतु दिया है कि बाधक प्रमाणकी असम्भवताका यही निश्चय है उसका है पूरातया निर्णय की संसारी जीवोंके प्रभुमें बाधक प्रमाणकी असम्भवताका सुनिश्चय होना सत्ताका साधक है। तो सत्ता

का साधक सिद्ध होता हुआ यह हेतु साधक प्रमाणकी असम्भवताके निश्चयकी दृष्टि ही देता है अर्थात् जब सर्वज्ञकी सत्तामें बाधक प्रमाण असम्भव है तो उसकी अपेक्षा यह हुआ कि साधक प्रमाण सम्भव है। बाधक प्रमाणकी असम्भवता और साधक प्रमाणकी असम्भवता दोनोंमें विरोध है। जहाँ बाधक प्रमाणकी असम्भवता सुनिश्चित है वहाँ साधक प्रमाणकी असम्भवता सुनिश्चित होना घटित नहीं होता। बाधक और साधक इन दोनोंमें परस्पर विरोध है। इस प्रकार साधक प्रमाणकी असम्भवताका सुनिश्चय होना सर्वज्ञमें सिद्ध नहीं होता, जिससे कि बाधक प्रमाणकी असम्भवताका सुनिश्चय होना निवृत्त होना अर्थात् साधक प्रमाण सम्भव है और बाधक प्रमाण असम्भव है सर्वज्ञकी सिद्धि में। तब हेतुके निर्दोष हो जानेसे यह सिद्ध हुआ कि ससारी जीवोका प्रभु सर्वज्ञ ही है।

आत्मामें ज्ञानस्वभावताकी सिद्धि और अज्ञत्वस्वभावका प्रतिषेध—
अब अन्त दृष्टिसे और अन्तर्गुप्तिते भी विचारिय ! जो ज्ञानस्वभाव पदार्थ है उसके लिए कुछ भी पदार्थ अयोग्य नहीं रहता। ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं है जिसका पद ज्ञानी पार नहीं करता अर्थात् ज्ञानता नहीं है। यदि सर्वज्ञ किसी पदार्थको जाने तो इसके मायने यह है कि उस ज्ञान परम पुरुषमें अज्ञत्व स्वभाव आ गया। सो अज्ञत्व स्वभाव प्रभुमें अज्ञत्वस्वभावका निषेध है ही। जो ज्ञानस्वभावी है उसमें अज्ञानस्वभाव कैसे उत्पन्न सकता है ? कोई यही शक करता है कि सर्वज्ञमें अज्ञत्व स्वभावान्तरका प्रतिषेध कैसे सिद्ध है जिससे कि यह सर्वज्ञ ज्ञानस्वभावी बने और फिर उसके सब पदार्थ विषयभूत हो जायें और इस कारणसे फिर वह सब पदार्थोंको जान ही जावे। इस शकका उत्तर देते हैं कि देखिये ! जो यह शक कर रहे हैं मोर्मासक कि प्रभुमें अज्ञत्वस्वभावान्तरका निषेध कैसे सिद्ध है ? सो जहाँके आगममें यह बात सिद्ध होती हुई मिलती है। यदि प्रभुमें ज्ञानस्वभाव न हो तो यह कथन कैसे सिद्ध होगा जैसे कि श्रुतिवाक्यमें कहा है कि श्रुतिवाक्यके बलसे वेदाभ्यासे भूत भविष्ये आदिक समस्त पदार्थोंका ज्ञान होता है। ज्ञान करने वाले आत्मामें ज्ञानस्वभाव न हो तो वेदवाक्यके आत्मन्वनसे भी सब पदार्थोंके जाननेकी बात नहीं आ सकती। इससे सिद्ध है कि आत्मा ज्ञानस्वभावी है, उसमें अज्ञत्व स्वभावका निषेध है। सो देखिये कि कहाँ तो ये मोर्मासक ऐसा विश्वास स्वयं कर रहे हैं कि वेद भूत, वर्तमान भविष्य अतिरिक्त दूरवर्ती ऐसे समस्त पदार्थोंका पुरुष विशेषोंका ज्ञान करानेके लिए समर्थ हैं, कहाँ तो यह विश्वास कर रहे हैं और अब समस्त अर्थोंके जाननेका स्वभाव आत्मामें है, इसपर विश्वास नहीं कर रहे, सो उसे कैसे स्वस्थ अर्थात् ठिकानेके दिमाग वाला कहाँ जाय ? यदि आत्मा ज्ञानस्वभाव नहीं है तो किसी भी प्रकार यह वेद किसी पुरुष विशेषको भूत, भविष्य, वर्तमानके पदार्थोंका ज्ञान करा देते हैं समर्थ नहीं हो सकता। इससे मानना होगा कि आत्मा ज्ञानस्वभावी है और वह ज्ञान मोर्मासकके यहाँ आत्मसे सर्वथा भिन्न है ही नहीं क्योंकि मोर्मासक सिद्धान्तमें ज्ञानको आत्म से कथित अलग

माना है, अन्यथा याने ज्ञानको आत्मासे सर्वथा भिन्न मान लिया जाय तो इसमें नैया-
यिक मतका प्रसंग आ जायगा। इससे पुरुष विशेष किसी भी विषयमें अज्ञ रहनेके
स्वभाव वाला नहीं है, क्योंकि सभी विषयोंमें वेदसे ज्ञानकी उत्पत्ति होती मानी है
और विकल्प ज्ञानकी व्याप्ति ज्ञानकी याने सर्वत्र साध्य साधनके ज्ञानकी तो उत्पत्ति
होती ही है। देखिये ! वेदाभ्यासके बलसे भूत-अविष्य आदिक अर्थका ज्ञान कर लिया
पुरुषने तो इसमें पुरुषका ज्ञानस्वभाव सिद्ध हुआ ना। पत्यर लकड़ी आदिक तो वेदको
छुवे हुए वर्षों तक भी रखे रहे उनको तो, ज्ञान नहीं करा पाता यह वेदशास्त्र। तो
पुरुष विशेषको जो भूत, अविष्य, वर्तमान समस्त अर्थोंका ज्ञान करा देती है श्रुति, तो
इससे सिद्ध है कि यह आत्मा ज्ञानस्वभावी है। और, व्याप्तिज्ञानमें सामान्यतया समस्त
साध्य साधनोंका ज्ञान कर लिया जाता है। जहाँ-जहाँ घूम है वहाँ-वहाँ अग्नि है,
व्याप्ति ज्ञानमें जो ऐसा बोध बना उसमें कहींका घूम छोड़ा गया क्या ? समस्त घूमों
की बात है। और समस्त घूमके होनेपर अग्निके होनेकी बात इस व्याप्ति ज्ञानमें बताई
गई है उससे सिद्ध है ना, कि आत्मामें सबका ज्ञान करनेका स्वभाव है। यदि व्याप्ति
ज्ञानकी उत्पत्ति न हो, व्याप्तिज्ञान न बने तो विधि और प्रतिषेधके विचार भी घटित
नहीं हो सकते, अनुमान प्रमाण भी नहीं बन सकता। तो अनुमानकी प्रमाणताके लिए
व्याप्तिका ज्ञान होना आवश्यक है और व्याप्तिके ज्ञानमें विश्वके समस्त साधनोंका ज्ञान
किया गया है। तो इससे सिद्ध है कि इस आत्मामें, पुरुष विशेषमें समस्त अर्थोंके जानने
का स्वभाव पड़ा है।

सहज ज्ञानस्वभावी होनेसे आत्मामें ज्ञानस्वभावता और किसी परम
पुरुषकी सर्वज्ञताकी सिद्धि—और भी देखिये ! इसका तो सभी कोई अनुभव करते
हैं कि आत्मा ज्ञानस्वरूप है। इससे सिद्ध है कि परपदार्थोंको जाननेका स्वभाव आत्मा
में सहज बसा है। अब कुछ ज्ञानस्वभावमें कल्पनायें करके अबधि डालें कि यहाँ तक
ही जाननेका स्वभाव है तो इसका कारण क्या ? यह अबधि बन नहीं सकती। जानने
का स्वभाव है तो है ही जाननेका स्वभाव ! जाना-जाता है सद्भूत वस्तु। तो यावत्
सात्र मद्भूत पदार्थ हैं, उन सबको जाननेका स्वभाव आत्मामें पड़ा हुआ है। यह बात
निमित्त नैमित्तिक भाङ्गकी है कि विषय कषायके जब आवरण हैं तब ज्ञानस्वभाव
होनेपर भी यह जीव सबको जान नहीं पाता। जब भी अबसर होता है, आवरणका
क्षयोपशम होता है जो ह जीव यज्ञानमें स्वयं ही बढ़ जाता है। और जब आवरणोंका
पूर्णरूपसे क्षय हो जाता है तब यह ज्ञानस्वभाव परम पुरुष पूर्ण ज्ञानी हो जाता है।
उस समय समस्त पदार्थ भूत, अविष्य, वर्तमान सूक्ष्म स्थूल सब ही उसके ज्ञानमें शांत
होते हैं। अतः सर्वज्ञका अभाव सिद्ध नहीं किया जा सकता है।

ज्ञानस्वभाव आत्मामें अज्ञान होनेका कारण—यहाँ भीमांसक यह शका
करता है कि फिर इस तरह किसी पुरुषके किसी विषयमें अज्ञान कैसे रहेगा ? जबकि

आत्माको ज्ञानस्वभावों मान लिया तो आत्मा जानती ही रहे सब कुछ। वह किसी विषयमें अज्ञान क्यों रखता है ? इस सवालके उत्तरमें कहते हैं कि पुरुषोंका जो अज्ञान रहता है, मोहका उदय रहता है उसका कारण है किसी सम्बन्धव्युत्पत्तिका याने अन्य पदार्थोंका सम्बन्ध। यह आत्मा चेतन है फिर भी इस चेतन आत्मामें कर्मोंका सम्बन्ध हा तो उन कर्मोंमें ज्ञानावरण नामक कर्मके उदयसे यह अज्ञान होता है। जैसे कि कोई पुरुष विधेकी है सावधान है। लेकिन यदि वह मदिरागम करले तो उसे बेहोशी आती है। इसी प्रकार यह आत्मा चेतन है, ज्ञानस्वभावी है, फिर भी इसके साथ जो कर्म लगते हैं उनके उदयसे यह जीव अज्ञानी और अन्याय प्रवृत्ति करने वाला हो जाता है। यदि मीमांसक पूछे कि यह भी वास्तविक सम्भव है ? वह 'ज्ञानावरण' कर्म कैसे सिद्ध होता है ? तो उसकी सिद्धि अनुमान प्रयोगसे की जाती है। सो सुनो ! यह विवादास्पद जीवका अज्ञान आदिकका उदय अन्य सम्बन्धियोंके कारणसे होता है, मोहका उदय होनेसे। जैसे कि मदिराके कारणसे बेहोशी हो जाती है, इस अनुमानसे सिद्ध होता है कि इस जीवके साथ कोई अन्य पदार्थ उपाधि लगी हुई है और वह उपाधि है ज्ञान वरण आदिक कर्म।

जीव विभाव और कर्मका निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध—वह जीव तो प्रभू है, ज्ञानानन्द स्वभाव है किन्तु ऐसा ही निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है कि इस जीवमें विभाव परिणाम हुआ तो उसका निमित्त पाकर लोकमें भरे हुए कार्माण वर्गणोंके स्पर्श कर्मरूप बने जाते हैं। अस्तुस्थिति यह है कि अतादिकालसे इस जीवके साथ अनेक कार्माण वर्गणोंमें स्वभाव ही लगी हुई है। अर्थात् कार्माण वर्गणोंकी स्वभावसे ही वह उपचित है; इसे विशयोपचय कहते हैं। एक जीवके साथ जो कर्म बँधे हैं सो तो बँधे हैं, उनका उदय आगम पर अनेक कार्माण वर्गणोंमें इस जीवके साथ, स्वभाव ही संचित है कि जीव परिणाम बिगड़े कि इसी समय वह कार्माण वर्गण कर्मरूप बन जायेंगे। जो पदार्थ अपने साथ सहज जिस स्वभाव रूप है उसके विरुद्ध यदि कोई बात पायी जाती है तो समझना चाहिए कि इस कारण किसी अत्यन्त सम्बन्ध है। जैसे जलका स्वभाव भान लो ठंडा है, तो ठंडा होनेसे विरुद्ध गर्मी जलमें आये तो समझते हैं ना, कि उसका कोई कारण अन्य पदार्थका ही तो सम्बन्ध है। घूममें पानी रखा तो सूर्यका निमित्त है। आगपर बटलोही तबड़ा ही पानी गर्म हो गया - तो उस गर्मीका भाग निमित्त है। तो जलमें ठंडेपनके विरुद्ध परिणाम आ रहा है वह उपाधिके निमित्तसे है, इसी प्रकार आत्माका स्वभाव ज्ञान है। वह जानता रहे तो जानते-रहनेके स्वभावसे विरुद्ध अर्थात् कम ज्ञान पाये उदय मोहका उदय आ जाय, ऐसी जो अटक आती है, राग द्वेषभाव उत्पन्न होते हैं वे सब जीवमें अपने ही स्वभावमात्रसे नहीं होते। यद्यपि वे हैं जीवके परिणामन, लेकिन स्वल्पके अतिकूल लो परिणामन होगा वह किसी अन्य उपाधिके निमित्त पाकर ही होगा।

उपाधि औपाधिक भाव— इस ससारी जीवके साथ कर्मबद्ध हैं। वे ८ प्रकार के कर्म हैं— ज्ञानावरण, दर्शनावरण, वेदनीय, मोहनीय, आधु, नाम, मोत्र और अन्तरीय ये कर्म हैं। इनकी सिद्धि कार्य देखकर होती है। ज्ञानावरण जीवके ज्ञानके प्रकट न होने देनेमें निमित्त है, तब हम जीवोंमें यह निरखते हैं कि किसीका कितना ही ज्ञान किसी अन्यका और कम ज्ञान तो ज्ञानपर जो यह पर्दा पड़ा है, ज्ञानको जो विकास नहीं हो रहा है इसमें कोई पदार्थ निमित्त है और वह है ज्ञानावरण कर्म। दर्शनावरण कर्म—जीवनका स्वभाव सम्मात्र प्रतिभास करनेका है, देखनहार रहनेका है, लेकिन इसके इस दर्शन गुणपर जो आवरण है उसका निमित्त पाकर यह सही रूपमें प्रकट नहीं हो पाता है इसका कारण है दर्शनावरण कर्म। जीव स्वरूपतः आन्दमय है, इसके स्वरूपमें देखो, उसमें क्लेशका कोई प्रवसर ही नहीं है। लेकिन यह जीव आन्दमय विकासमें तो नहीं है। उस आन्द स्वभावके प्रतिकूल जो बात बीत रही है जीवपर वह किसी अन्य उपाधिक कारणसे है। उसका निमित्त है वेदनीय कर्म। यह सामान्य नियम है कि किसी वस्तुमें विचित्र परिणामन यदि चलता है तो उसका कारण किसी अन्य पदार्थका सम्बन्ध है। यदि अन्य पदार्थका सम्बन्ध न हो तो वस्तुका एक समान ही परिणामन होगा। ये जीवोंमें विचित्र परिणामन देखे जा रहे हैं। यदि ये नाना परिणामन जीवके स्वभावसे ही उठते हो तब तो एक रूप होना चाहिये था, अथवा स्वभावसे ही यदि रोगद्वेषादिक विचित्र परिणामन उठते हो, तब इसका कभी विकास ही न हो सकेगा। जो बात स्वभावसे विकसित होती है उसके स्वभावका कोई कारण नहीं है। औपाधिक भावोंका विनाश तो उपाधिक प्रभावमें हो ही जाता है, लेकिन स्वभावसे ही यदि विकार उठने लगे तो उन विकारोंके विनाशका कोई उपाय न हो सकेगा। फिर मोक्ष क्या, मोक्ष मार्ग क्या? धर्म करनेकी आवश्यकता भी क्या? सब धर्म व्यवहारका तोष हो जायगा। जीवमें जो ये विकार हो रहे हैं, प्रज्ञान हो रहा है वह किसी अन्य उपाधिक सम्बन्धने हो रहा है।

ज्ञानावरणकर्मका अभाव होनेपर सर्वज्ञत्वके अभ्युदयकी अनिवार्यता— ध्य देखिये ! ज्ञानावरण कर्मोंका अभाव होनेपर समस्तरूपसे निर्मोह हो जाता है यह परम पुण्य और नव भूत भविष्य, वर्तमानके पदार्थोंको जानना देखता है। पदार्थोंके जाननेमें निकटता और दूरी कारण नहीं है निकटता और दूरी पदार्थोंके जाननेमें धर्माप्युत्तर है। यहाँ पदार्थोंका ज्ञान होता है ज्ञानावरणका क्षयोपशम होनेसे। और, जहाँ पूर्णतया ज्ञानावरणका क्षय हो जाना है वहाँ पूर्णतया सर्वज्ञता प्रकट हो जाती है। अतः यहाँ कोई दावा करता है कि ज्ञानावरण औपाधिक अन्य उपाधिक प्रभाव होनेपर समस्त रूपसे निर्मोह कैसे हो जाता है? जिससे कि फिर भी समस्त भूत, भविष्य वर्तमानके भ्रम-न पदार्थ अनन्त पर्यायात्मक जीव तत्त्वको, अन्य समस्त तत्त्वों का लक्षण ब्रह्मके धर्मात् ज्ञानने, इस प्रकारका प्रवृत्त्य धर्म यह है कि ज्ञानावरण औपाधिक धर्म दूर हो जाते हैं तो कौन सी वह शक्ति है कि यह जीव समस्त रूपसे व्यामोह

रहित हो जाता है। इन चक्रों पर उत्तर देते हैं कि देखिये ! वह बात जिसके होनेपर होती है वह उनके समानमें होती ही नहीं है। जैसे अग्निके होनेपर ही धूम होता है, तो अग्निके समान होनेपर धूम हो ही नहीं सकता। तो इसी तरह यहाँ भी परस्मिन्ने कि अन्य उपाधिके होनेपर ही कारणामें ध्यामोह होना है। इस कारण अब उपाधिके समीप होनेपर ध्यामोह नहीं होता, यह बात पूर्णतया निश्चित है।

निकटता और दूरीमें ज्ञानाज्ञानकारणताका अभाव—अब यहाँ भीमांसक दावा करता है कि जो निर्मोह हो गए हैं ऐसे भी पुरुष सर्वप्रथमकल्पसे भी देखें तो देखें परन्तु निकट देश और निकट कालकी ही बातको देख सकेंगे, दूरकी बात न जान सकेंगे, अर्थात् निर्मोह होनेपर यह प्रतिपाद्य तो मान लीजिए कि वस्तुको पूर्णरूपसे जान सकते हैं देख सकते हैं, लेकिन वे वस्तुमात्रकी वस्तुको ही जानेंगे, निकट देशकी वस्तु को ही जानेंगे, बहुत दूर देशकी बात अथवा अथवा भूत भविष्यकी बातोंको निर्मोह पुरुष भी न जान सकेंगे। उत्तरमें कहते हैं कि यह कहना असुक्त है क्योंकि ज्ञानका कारण निकटता नहीं है और अज्ञानका कारण दूरी नहीं है। यह बात नहीं है कि पदार्थ निकटमें हो तो वह ज्ञानका कारण बन जाय और पदार्थ दूर देशमें हो तो वह अज्ञानका कारण बन जाय। क्योंकि देखा जाता है कि निकटता होनेपर भी ज्ञान नहीं होता और कभी दूरी होनेपर भी ज्ञान हो जाता है। इसके लिए अधिक दूर क्या उदाहरण लीजना, यहाँ देख लीजिए कि नेत्रकी पुतलीपर अंजन लगा दिया जाय तो देखो अंजन घालसे कितना निकट है, निकट भी क्या, घालकी पुतलीपर ही अंजन लगा हुआ है तो इतना निकट होनेपर भी अंजनको यह नेत्र नहीं जान सकता है। इह तरह सिद्ध है कि निकटमें पदार्थोंका रहना ज्ञानका कारण नहीं है। दूर देशकी भी बात देख लीजिए चन्द्र अथवा सूर्य कितना दूर रहते हैं, किन्तु उनका स्पष्ट ज्ञान हो जाता है। इससे सिद्ध है कि पदार्थोंका निकट रहना ज्ञानका कारण नहीं, और पदार्थका दूर रहना अज्ञानका कारण नहीं किन्तु ज्ञानावरणका उदय होना अज्ञानका कारण है और ज्ञानावरणका अयोपक्षम अय होना ज्ञानका कारण है।

योग्यताके ही ज्ञानकारणपना—यदि कहो कि कहीं कहीं ऐसा अन्तर सका जा रहा है कि पदार्थोंके निकट होनेपर भी पदार्थका ज्ञान नहीं तो होता और पदार्थके दूर होनेपर भी पदार्थका ज्ञान होता देखा जा रहा है तो, उसमें योग्यताका सद्भाव और योग्यताका अभाव कारण है। उत्तरमें कहते हैं कि बात सुम्हाइ—विलुप्त ठीक है और इससे यह ही सिद्ध हुआ कि ज्ञानका कारण योग्यता ही है, पर यह जानते हो कि योग्यता क्या है? ज्ञानावरण विशेषका अभाव होना इस ही नाम योग्यता है, निकटता और दूरी ये ज्ञानके लिए अकिञ्चित्कर हैं, क्योंकि निकटता न होनेपर भी अज्ञान और दूरी होनेपर भी ज्ञान देखे जा रहे हैं इससे निकटता और दूरी ज्ञानका व अज्ञानका कारण नहीं है, योग्यता ही

कारण है। और वह योग्यता है व्यामोहका दूर होना, अर्थात् ज्ञानका आवरण करने वाले कर्मका क्षयोपशम होना अथवा क्षय होना। यदि एक देशरूपसे ज्ञानका आवरण करने वाले कर्मोंका क्षयोपशम है तो पदार्थका एक देश रूपसे परिज्ञान होता है और यदि समस्त रूपोंसे ज्ञानावरण कर्मका विनाश होता है तो पूर्णरूपसे सबको जानने वाला ज्ञान विकसित होता है। इसने ज्ञातके होनेमें योग्यता कारण है, यह बात व्यवस्थित है, पर निकटता या दूरी कारण नहीं है। तो जब इस ज्ञानस्वामी चेतन परम पुरुषके समस्तरूपसे व्यामोह दूर होता है तो पूर्ण वीतराग होकर यह आत्मा समस्त विश्वको जानता देखता है। जब यह ज्ञानस्वभाव है तब ज्ञेय पदार्थके सम्बन्धमें यह प्रश्न कैसे होगा ? ज्ञानके आवरण करने वाले कर्म जब न रहे तो यह प्रश्न रह ही नहीं सकता। जैसे दाहक अग्नि और उसे दाह्य ईन्धन मिले तो उसका दाहक कैसे न बनेगा ? अग्निको ईन्धन मिल जाय तो वह ईन्धनका जलाने वाला, कैसे न होगा ? हाँ यदि प्रतिबन्ध करने वाले मणि मन्त्र आदिक हो तो अग्नि न जलाये। जब प्रतिबन्धक मणि मन्त्र भी न रहें और दाह्य उपस्थित है तो अग्नि ईन्धनको क्यों न जलायेगी ? इसी तरह जब ज्ञानावरण आदिक कर्म दूर हो गए और ज्ञेय सब हैं ही तो यह ज्ञानस्वभावी परम पुरुष उन सबका ज्ञाता कैसे न बन जायगा ?

सर्वज्ञ ज्ञानकी अक्षानपेक्षता—इस जीवके साथ अनादि कालसे ज्ञानावरण आदिक आठ कर्मोंके बंधकी परम्परा बली भारही है। जब सुयोग प्राप्त होता है, कुछ कर्मोंका क्षयोपशम होता है, कुछ परिणामोंमें विशुद्धि जगती है, कर्मोंका क्षयोपशम विशेष होता है तो उस क्षयोपशम लब्धिके कारण विद्युत् लब्धि भी बनती है और फिर इसे तत्त्वग्रहणकी सामर्थ्य जगती है। तत्त्वावधारणके प्रमादसे परिणामोंमें अतीव निर्मलता होती है, सम्यक्स्व जगता है। वस्तुस्वरूपकी स्वच्छ दृष्टि बननेसे निज स्वरूप के अवलम्बनका दृढतम प्रयत्न होता है। यह ही है सहज कारण परमात्म तत्त्व इस सहज ज्ञानानन्द स्वरूपके अवलम्बनके प्रसादसे शेष कर्मोंका भी ध्वंस होने लगता है। जब ज्ञानावरण, दर्शनावरण मोहनीय, अतराय, इन चार वातिया कर्मोंका क्षय हो जाता है। तब यह सकल परमात्मा होता है। उन सकल परमात्माके ज्ञान परिणति की इन्द्रियोंकी अपेक्षा नहीं होती। इसको संक्षिप्तमें यदि कारण परम्परा बताया जाय तो तीन बातें कह सकते हैं कि प्रतिबन्धक कर्मोंका प्रभाव होना, जिसके प्रसादसे जीव समस्तरूपसे वीतराग बनता है जिस कारणसे समस्त विश्वको जाननेकी सामर्थ्य उत्पन्न होती है। अब इस सबज्ञके ज्ञानकी इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं पड़ती, क्योंकि वे अपने सहज स्वरूपकी बारबार सम्याम भावनासे स्वसंस्कृत हो गए हैं। जैसे कि अजब आदिकसे सम्हारो हुई अक्षिको प्रकाशकी अपेक्षा नहीं पड़ती है, तो बिन प्रभुको ज्ञानमें इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं है तो उनका ज्ञान अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष है, जो पुरुष एक देश मोहसे विरक्त हैं अथवा कुछ ही अवयव रूपसे जानते हैं उनके ही इन्द्रियकी अपेक्षा हुमा करती है, किन्तु जो इनसे विलक्षण पुरुष हैं बिनका समस्त व्यामोह क्षीण हो गया है, जो सर्व-

दर्शी हैं उनके इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं होती। जो इन्द्रियकी अपेक्षा रखकर ज्ञान होता है वह ज्ञान सर्वज्ञताको लिए हुए नहीं हो सकता। इन्द्रियकी अपेक्षा रखनेपर जो भी ज्ञान होगा वह होन ज्ञान होगा, सर्वज्ञ ज्ञान नहीं बन सकता। क्योंकि समस्त पदार्थों के साथ इन्द्रियका सम्बन्ध एक माय सम्भव ही नहीं है, और साथ तू भी सम्भव नहीं, परम्परया भी समस्त पदार्थोंके साथ इन्द्रियका सम्बन्ध सम्भव नहीं है। इन्द्रियके द्वारा पदार्थोंको जान जानकर कोई पुरुष चाहे कि सर्वज्ञ हो जायें तो यह एकदम असम्भव बात है। यह जीव ज्ञानस्वभावो है। इसके ज्ञानका स्वभाव है। इस समय ससारी जीवोंमें जो जाननेकी हीनाधिकता देखी जा रही है वह स्वभावके कारण नहीं किन्तु प्रतिबन्धक कर्मके उदयका निमित्त पाकर हो रहा है। जहाँ प्रतिबन्धक कर्म दूर हुए वहाँ ज्ञस्वभाव आत्माके ज्ञानको सर्वव्यापी होनेमें बलम्ब नहीं लगता।

अवधिज्ञानी व मनःपर्ययज्ञानीकी अक्षानपेक्षाका कारण—यहाँ शर्को-कार कहता है कि अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान भी तो प्रत्यक्षज्ञान हैं, और अतीन्द्रिय माने गए हैं। इन्द्रियके द्वारा अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान नहीं जाना किन्तु इन्द्रिय मनकी सहायता लिए बिना अपने आप आत्मीय शक्तिके स्पष्ट ज्ञान करता है। और अवधिज्ञानी और मनःपर्ययज्ञानी जीव सर्वज्ञ विरत व्यस्रोद नहीं है अर्थात् पूर्णतया वीतराग नहीं हैं। वीतरागताकी पूर्णता १२ वे गुण म्यानमें होती है। वीतराग ११ वे गुणधर्मों में हो जाता, किन्तु वह चारण मोहके उपशम श्रेणीकी बात है, उसे भी शकामें रख लीजिये। अवधिज्ञानी और मनःपर्ययज्ञानी जो एक देशम ही निर्मोह हैं और असर्वज्ञ हैं लेकिन उनको भी बताया गया है कि उनके ज्ञानके लिए इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं की जाती है। तो अभी तो यह कहा जा रहा था कि जो एक देश रूपसे निर्मोह हैं उनके ही इन्द्रियकी अपेक्षा बननी है लेकिन यहाँ ये अवधिज्ञानी व मनःपर्ययज्ञानी एक देश निर्मोह हैं इनके इन्द्रियकी अपेक्षा कैसे बनेगी अर्थात् अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञानीको जाननेके लिए इन्द्रियकी अपेक्षा रखनी पड़ेगी। उत्तरमें कहते हैं कि अवधिज्ञानावरण और मनःपर्ययज्ञानावरणके क्षयोपशमका ऐसा प्रतिशय है कि वे ज्ञान अपने विषयोंके स्पष्ट और इन्द्रियकी अपेक्षा न रखकर जानते हैं। ऊपर जो यह कहा गया है कि एक देशसे जो निर्मोह है उनके ही इन्द्रियापेक्षा बन सकती है। इस कथनमें यह तो नहीं कहा कि जो एक देश निर्मोह है उसके इन्द्रिय की अपेक्षा होनी पड़ेगी लेकर जहाँ-जहाँ इन्द्रियकी अपेक्षा पड़ती है वे एक देशसे निर्मोह हो, अथवा अविद्या दृष्टि हो, उनके इन्द्रियकी अपेक्षा होती है। अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान एक विशिष्ट क्षयोपशमके प्रतिशय वाले ज्ञान हैं उन ज्ञानोंसे अपने विषय में स्पष्ट ज्ञान होता है, अवधिज्ञानका विषय है रूपी पदार्थ। अवधिज्ञान अपनी योग्यता व्यक्तिके जैसी उसको अवस्था मिली है, त्रियत क्षेत्रमें, नियत काल तकके नियत प्रकार में, रूपी पदार्थोंको जानते हैं। मनःपर्ययज्ञानका विषय है दूसरेके मनमें ठहरे हुए पदार्थों, विक्ल, विचार उन्हें मनःपर्ययज्ञानी स्पष्ट जानते हैं। इसका क्षेत्र है आर्द्र, दीप्त, पुष्टि-

मरण बराबर-श्रीर-काल है कुछ ५-७ वर्षों तकका । तो ये अवधिज्ञान मनःपर्यय-ज्ञान धूर्ति ज्ञानावरण सहित जीवके पाये गए हैं अतः सर्वज्ञे ज्ञाता न हो सके । ही अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान, एक ऐसे विशिष्ट ज्ञान है कि केवल आत्मीय शक्तिसे अन्तःउपयोग द्वारा इसका विषय ज्ञान लिया जाता है ।

सर्वतो विरतव्यामोहत्व व सर्वदशित्व हेतुकी निर्दोषताका वर्णन यहाँ शकाकार कहता है कि सर्वरूपसे निर्मोह हुए बिना और सर्वदर्शी हुए बिना जब अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञानमें इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं होती है तब अपेक्षा यह हेतु कि समस्तरूपसे यह निर्मोह है और सर्वदर्शी है इसमें अनैकान्तिक दोष आजाता है । अनुमान बनाया गया है कि प्रभुके ज्ञानको इन्द्रियकी अपेक्षा लेना अनिष्ट नहीं होता है क्योंकि वे पूर्णरूपसे निर्मोह है और सर्वदर्शी है तो अब देखिये कि समस्तरूपसे जो निर्मोहपना है और सर्वज्ञपना है जो अज्ञानपेक्षाओं सिद्ध करे लेकिन यहाँ जो एक दोष निर्मोह है और सर्वदर्शी नहीं है उनकी जो इन्द्रियानपेक्षा मौजूद है तब अनैकान्तिक दोष क्यों न होगा ? उत्तरमें कहते हैं कि यह हेतु अनैकान्तिक दोषमें दुषित नहीं हो सकता कारण यह है कि इसका विषय है इन्द्रियविषय ज्ञान जो साध्यसे विपरीत धर्म वाला हो उसको ही तो विषय कहते हैं इस अनुमानमें मोक्ष बनाया गया है अज्ञानपेक्षा अपेक्षा इन्द्रियकी अपेक्षा न होना । तो जो ज्ञान अज्ञानपेक्षा नहीं है, इन्द्रिय अपेक्षा है वह ही तो विषय कहलाता है । तो अज्ञानपेक्षा मतिश्रुत ज्ञानमें याने विषयमें विरतव्यामोहपना और सर्वदर्शीपना नहीं आया जाता है । विषयमें हेतुके न पाये जानेसे अनैकान्तिक दोष नहीं रहता । अब शकाकार कहता है कि अनैकान्तिक दोष आये मत रहो लेकिन इन हेतुओंमें अहेतुपना बन जायगा । कारण यह है कि ये दोनों हेतु समस्त पक्षोंमें व्यापक नहीं होते । अवधिज्ञान और मनःपर्यय ज्ञानमें सर्वज्ञ निर्मोह और सर्वदर्शीपना कहाँ है ? इसके समाधानमें कहते हैं कि यह शकाचार्य युक्तिसंगत नहीं है कि इस अनुमानमें सकल प्रत्यक्षोंको ही पक्ष बताया गया है । सकल प्रत्यक्ष ज्ञानमें इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं होती क्योंकि पूर्णनिर्मोहता और सर्वज्ञता होनेसे । जो इस अनुमानका पक्ष केवल सकल प्रत्यक्ष है और सकल प्रत्यक्षमें हेतु का सम्बन्ध पसरा जा रहा है । जो सकल प्रत्यक्षके अधिकारी है ऐसे परम पुरुष पूर्णरूपसे निर्मोह और सर्वदर्शी होते ही हैं । अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान विकल प्रत्यक्ष हैं । हैं यद्यपि ये भी प्रत्यक्ष क्योंकि इन्द्रिय अंशकी सहायता लिए बिना आत्मीय शक्तिसे ही स्पष्ट परिज्ञान करते हैं ये । लेकिन विकल प्रत्यक्षोंको यहाँ पक्षरूपमें नहीं लिया गया है ।

अस्मदादि प्रत्यक्षसे बिलक्षण सर्वज्ञ प्रत्यक्षकी अज्ञानपेक्षा— अब यहाँ शकाकार कहता है कि जब हमें अनेकों प्रत्यक्षोंमें इन्द्रियकी अपेक्षा हुआ करती है तो सर्वज्ञके प्रत्यक्षमें भी इन्द्रियकी अपेक्षा रही जाये, इसमें क्या आपत्ति है ? उत्तरमें कहते हैं कि अस्मदादि प्रत्यक्षका संवाहरण देकर सर्वज्ञप्रत्यक्षमें अज्ञानपेक्षाकी बात नहीं

कही जा सकती है। अन्यथा हम लोगोंके बहुत जब अज्ञान आदिकसे प्रसङ्गत होते हैं तो हम लोगोंके इन प्रसङ्गत वस्तुओंको आनोक्तकी अपेक्षा पढ़नी है, सो इसका उदाहरण देकर यह कह बैठेगा कोई कि जब अज्ञान आदिकसे प्रसङ्गत वस्तु हो जाते हैं तब भी उस किसी संस्कृत वस्तु वाले पुरुषको आनोक्तकी अपेक्षा करना पढ़नेका प्रसङ्ग ना आया। हम लोगोंके प्रत्यक्षसे सब अज्ञानका प्रत्यक्ष विलक्षण है। अतएव हम अपनी सहायता जैसे कि हमारा ज्ञान इन्द्रियाधीन है, अस्तु है इस तरह हम सब अज्ञानमें भी बाहुल्य देती, यह युक्त नहीं है। अतएव स्पष्ट और इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष की वृद्धि विलक्षण मिश्र होती है। इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष वाले पुरुषको आनोक्तके लिए उपयोग लगाना पड़ता है, अधीरता, चञ्चलता विकल्प ये सभी आते हैं, किन्तु अतीन्द्रिय प्रत्यक्षमें उपयोग नहीं लगाना पड़ता। सहज ही उस विस्तृत परम पुरुषके ज्ञान निर्दोष स्पष्ट रहता है। उन्हें कोई माह नहीं, इच्छा नहीं, विकल्प नहीं। अन्य कुछ वस्तुओंकी तरह अपने आपका सहज परिणाम उनमें होता है।

इन्द्रियोंमें प्रत्यक्षकी नियतकारणताके अभावका कथन यह सकार कहता है कि रात्रिमें बिजुरने वाले चूहा, बिल्ली आदिक अनेक जानवरोंका प्रकाशके न होनेपर भी स्पष्ट अवलोकन प्रसिद्ध है। इससे प्रकाश ज्ञानका नियत कारण नहीं है। प्रकाशके बिना भी देखिये अनेक चीजोंके प्रत्यक्ष ज्ञान बन जाया करते हैं। तो उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो स्पष्ट सत्य स्वप्न ज्ञानकी अज्ञानपेक्षा वाले चूहा आदिक इन्द्रियोंकी अपेक्षा न होना प्रसिद्ध होनेसे अज्ञान, याने इन्द्रियाँ भी प्रत्यक्षका नियत कारण मत होसो। किसीको स्वप्न ज्ञान हो रहा है, नींदमें अनेक दृश्य दिखाई दे रहे हैं तो उसे उस नींदमें के सब दृश्य तो स्पष्ट ही दिखाई देते हैं और उस समय नेत्रादिककी अपेक्षा भी नहीं आ रही। नेत्र बन्द हैं, कभी शब्द भी सुनते हैं, तो इन कारणोंसे नहीं सुन रहे किन्तु स्वप्नमें क्योंकि वही मानसिक विकल्प चल रहे हैं तो उस सत्य स्वप्नज्ञानमें जो कि स्पष्ट हो रहा वही जब बहुत आदिक इन्द्रियोंकी अपेक्षा नहीं पड़े रही है तो ऐसी अपेक्षा देनाकर यह भी कह दिया जा सकता कि इन्द्रियाँ भी प्रत्यक्षकी नियत कारण नहीं होवें ! इससे यह बात तो ज्ञान सेनी चाहिए कि जैसे अज्ञान आदिकसे प्रसङ्गत वस्तु वाले पुरुषकी प्रकाशकी अपेक्षा नहीं रहती है। स्वप्नया इसके देखनेमें इसी प्रकार जो सब देखने निर्मोह है उसको समस्त पदार्थोंके साक्षात् करनेमें अर्थात् स्पष्ट विद्वाने ज्ञान करनेमें इन्द्रियोंकी अपेक्षा नहीं रहती। अन्वष्टिसे निहाय जब तो इस आत्माका स्वरूप निहाय ज्ञानके और कुछ दृष्टिगत न होना। ज्ञानमात्र ही यह आत्मा है, ज्ञान ही स्वयं यह आत्मा है। तो जिसका स्वरूप ही ज्ञान है उसको ज्ञानके लिए किसीकी अपेक्षाकी आवश्यकता नहीं है। इस संसारमें प्राणिमों को जो ज्ञानमें इन्द्रियोंकी अपेक्षा पड़े रही है, सो अविद्याके द्वारा अज्ञान होनेकी स्थितिमें इन्द्रियोंकी अपेक्षा पड़े रही है। जहाँ कोई प्रतिबन्ध नहीं रहता वहाँ ज्ञानस्व-

आत्मी आत्मोंको सर्वस्व विवेकको परिज्ञान करनेमें इन्द्रियकी प्रवेष्टा नहीं होती। इसमें यह भी सिद्ध हुआ कि जो ऐसा ज्ञान होता है जिसमें इन्द्रियके क्रमका व्यवधान नहीं है वह ज्ञान नियमतः प्रत्यक्ष होता है। इन्द्रियके क्रमका व्यवधान ही एक ऐसा बड़ा आवरण है कि उस ज्ञानमें पारमायिक स्पष्टता नहीं पाती है। यहाँ इस इन्द्रियजन्य ज्ञानमें रूप देख लिया, कोई चीज खू ली, खा ली तो उसमें जो ज्ञान होता है उस स्पष्ट ज्ञान कहते हैं। इसे स्पष्ट ज्ञान कहना उपचारसे है। वस्तुतः यह स्पष्ट ज्ञान नहीं है। आँखोंसे भीटको देखा, भीटका ज्ञान एकदेश स्पष्ट है तब भीटको हम कहाँ जान पा रहे हैं? और, रूपको देखा ना तो इन इन्द्रियोंके द्वारा उस भीटके रूपका ही ज्ञान हो पाया, लेकिन भीटरूपमात्र ही तो नहीं है। वह तो रूप, रस, गंध, स्पर्श च रों गुणोभय है। यदि भीट अर्थका स्पष्ट ज्ञान होता तो वह सब कुछ जैसा है तैसा ही जाननेमें आता। इस कारण इसे पूर्णतः स्पष्ट नहीं कह सकते। व्यवहारमें एक देश स्पष्ट कहते हैं। तो वह इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षज्ञान वस्तुतः परोक्षज्ञान ही है। एकदेश विसद व्यवहारके होनेसे इसे सांग्यवहारिक प्रत्यक्ष कहा है। इस प्रत्यक्षकी गतिविधि सदृशता लेकर अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञानमें सका करना योग्य नहीं है।

अतीन्द्रियप्रत्यक्षज्ञानीके आप्तपेना होनेकी संभवताकी ध्वनी—इस कारिकाके अन्तिम अक्षमें ध्वनित है कि जो इन्द्रियके क्रमके व्यवधानका उत्खनन करने वाला अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष, सकल प्रत्यक्ष है वही सपारी जीवोंका गुरु है याने सकलप्रत्यक्ष ज्ञानी परमात्मा प्राप्त है, यह बात प्रमाणसे प्रसिद्ध होती है। इस कारिकामें जो अन्तिम वाक्य है कि कश्चिदेव भवेद्गुरुः प्रवर्तिः कः चित् एक भवेद्गुरुः भवेतोका गुरुः प्रवर्ति सपारी प्राणियोंका गुरु सर्वज्ञ परमात्मा ही है। जो भवको प्राप्त हों उन्हें कहते हैं भवेत् उनका गुरु कौन हो सकता है? कः प्रवर्ति परमात्मा। और, वह परमात्मा चितस्वरूप ही है, चित् तो सभी जीव हैं किन्तु इस विशिष्ट प्रसंगमें चितस्वभावका अर्थ पूर्णतया निर्मल सर्वज्ञदेव लेना चाहिए। तो जो रागद्वेष मोहसे रहित हैं, समस्त भूत, भविष्य, वर्तमान त्रिलोकवर्ती पदार्थोंका एक साथ ज्ञाता है ऐसा पावन पुरुष भगवान सकल परमात्मा ही सब सपारी जीवोंका गुरु प्रसिद्ध होता है। तब तीर्थके चलाने मात्रसे कोई गुरु नहीं हो सकता है। वहाँ यह निरखना होगा कि जिसके वचन परस्पर विरुद्ध न हों, वस्तुस्वरूपके प्रतिकूल न हों वही पुरुष प्राप्त हो सकता है। प्राप्त करना हित चाहने वाले पुरुषोंको इस कारण अत्यन्त आवश्यक है कि हित चाहने वाला पुरुष किसी शासनका ही माध्यम करे, इसके लिए यह जोनना आवश्यक है कि जिस शासनके प्रणेता प्राप्त हों, सत्य सम्पूर्ण ज्ञानके प्रभु हो उनके मूलसे ज्ञान आया हुआ जो शासन है उसका आश्रय लेकर ही हम हित मार्गमें बढ़ सकते हैं। तो यहाँ तक प्राप्तकी सीमासामें यह कहा गया कि देवागमनसे या आकाश बिहारसे वा मलमूत्ररहित शरीर होनेसे अथवा तीर्थके चलाने मात्रसे कोई प्राप्त नहीं हो सकता।

